

فستعلمون من موسى صل
من قال انا انتم انا
اصنع ما وكم عتورا
في دياتكم عما معسر

بسم الله الرحمن الرحيم
والعلم وما يسكرون في

أصول الحكم في الإسلام

تأليف الدكتور

عبد الرزاق أحمد السنهوري

مراجعة وتعليقات وتقديم
د. توفيق محمد الشاوي

ترجمة نظرية الخلافة الجديدة
د. نادية عبد الرزاق السنهوري

الأعمال الدينية



الهيئة المصرية
العامة للكتاب

أصول الحكم في الإسلام

أصول الحكم في الإسلام

تأليف:

د. عبد الرزاق أحمد السنهوري

ترجمة نظرية الخلافة

د. نادية عبد الرزاق السنهوري

مراجعة وتعليقات وتقديم

د. توفيق محمد الشاوي



مهرجان القراءة للجميع ٩٨

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الدينية)

أصول الحكم في الإسلام
عبدالرزاق أحمد السنهوري

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: الهيئة المصرية العامة للكتاب

الغلاف:

الإشراف الفني:

للفنان محمود الهندي

المشرف العام

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم

تواصل مكتبة الأسرة ٩٨ رسالتها التثويرية وأهدافها النبيلة بربط الأجيال بتراثها الحضارى المتميز منذ فجر التاريخ وإتاحة الفرصة أمام القارئ للتواصل مع الثقافات الأخرى، لأن الكتاب مصدر الثقافة الخالد هو قلعتنا الحصينة وسلاحنا الماضى فى مواكبة عصر المعلومات والمعرفة.

د. سمير سرحان

إهداء

من المؤلف :

إلى كل « شرق » يستطيع أن يوفق بين انتماءاته الدينية والقومية والعرقية ، وبين انتمائه إلى « الشرق » وطنه الكبير وانتمائه إلى الوطن العالمى الأكبر وهو « الانسانية » .

تقديم

بقلم أمين عام المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

يشيع على الساحة الثقافية نوع من الضلال الثقافي ، الذى أخذ يشطر الإسلام شطراً ، وفق مصالح متعددة ، وهو الاتجاه المحاكى للغرب الذى أخذ فى حملاته المسعورة يطلق أوصافه الشائنة على الإسلام ، وذلك من جرائم الاستشراق الثقافية الذى سار فى ركب الاستعمار وذلك مثل قولهم : الإسلام الحمى ، الإسلام البدوى ، الإسلام السلفى ، الإسلام السنى ، الإسلام الشيعى ... الخ ومنها ما هو ينم عن جهل فاضح أو عن سوء نية كربط الإسلام ببعض الظواهر كقولهم : الإسلام البترولى - الإسلام الصحراوى ، ومنها ما هو استهزاء بالإسلام كقولهم : التأسلم ، الإسلام الشيعى ، الإسلام الرسمى ... الخ .

وهكذا أصبح الإسلام على الساحة الثقافية قابلاً للتجزئ والتشطير وفق أساليب « المودة » الجديدة .

ووفق هذا المدخل ظهرت على الساحة الثقافية مصطلحات أخرى مثل « الإسلام السياسى » . وحين أردنا فهم هذا المصطلح من واقع كتابات الذين يحملونه على أqlامهم وجدناهم صنفين من الكتاب : * كاتب يكتب عن الدلالة التاريخية للممارسة الإسلامية فى محاولة رشيدة ومعقولة لتظير نظرية السياسة فى الإسلام .. وتلك ساحة تتحرى الموضوعية وتتعب تطور التاريخ الإسلامى بما له وما عليه . هذا الاتجاه يقع عليه كثير من الاختلاف فى رأى شأن كثير من

القضايا مثل : فقه الخلافة وتطورها للدكتور/عبدالرزاق السنهورى .

وهذا جانب لا نود طرقة .

أما الجانب الثانى : وهو الذى لا يرضى الإسلام - لعدم استيعابه له من حيث فقهه ، ومن حيث الممارسة الإسلامية - أن يكون له تاريخ وحضارة .

من هنا جاء استعمالهم لمصطلح الإسلامى السياسى غير علمى وغير دقيق ويدل على سطحية بلهاء ، فضلا عن مضمون السخرية التى تظهر فى صيغهم الفجة تحت قولهم : الإسلام السياسى ، والتأسلم .. وهى كتابات تمثل اتجاهات عدائية للإسلام ، وهم لا يكتفون ذلك بل يجاهرون به ، ولاشك ؛ وفى ربطهم الارهاب والعنف .. والتشردم الاجتماعى الذى ظهر فى شكل جماعات - تيارات - بالإسلام السياسى أو الأصولية فيه مغالطة ووصفه ظالم بالإسلام .. مع أن هذه الظواهر هى اجتماعية خاضعة لظروف اجتماعية قد تكون أسبابها الظروف التاريخية أو القهر أو التسلط لكن حين ينسب ذلك إلى الإسلام فنكون قد أخطأنا الطريق وأسأنا تفسير الإسلام .

فالإسلام ليس ظاهرة ، وليس خاضعاً لظروف تاريخية تثبته أو تلغيه - والذى ساهم فى هذا الخطأ هو الخلط المتعمد بين ما هو خاضع تحليله لظروف تاريخية كظواهر العنف وبين ما هو عقيدة ودين ونظام إلهى لا يغيب عن المسلم .

فياليتا نكف عن وصف الإسلام بالأوصاف الخاطئة وندين بقوله
تعالى :

﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾

فالإسلام نظام كلى شامل لا يتجزأ ولا يتبدل ولا يتغير له من
القوة المهيمنة التى جعلت الغرب الأمريكى يرى فيه : أنه إرهاب ،
وعنف ، وبدعوة تجافى التحضر .

نتيجة ذلك الفهم الخاطىء للإسلام جاءت معظم الخطابات
الموسومة بالإسلام تتبنى ما يسميه علم الاجتماع « الوعى الخاطىء »
أى أنهم يعون أخطاء فاحشة عن الإسلام ويتبنونها كمعلومات
متيقنة ، يصح أن ينوا عليها الفكر السياسى الإسلامى الناتج من
وهمهم .

وهذا الكتاب الذى يقدمه المجلس الأعلى للشئون الإسلامية هو
رسالة دكتوراه للأستاذ الدكتور الفقيه عبدالرزاق السنهورى هو خير
ما كتب فى هذا الموضوع إذ يعرض بعمق وبأصالة مفاهيم الإسلام
السياسى عرضاً علمياً دقيقاً موثقاً بالمصادر العلمية التى تشهد لعلم
وأمانة ذلك الفقيه العظيم وسوف يخرج فى ثلاثة أجزاء إن شاء الله .

وبالله التوفيق

د / محمد إبراهيم الفيومى

أمين عام

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

تقديم الكتاب للدكتور / توفيق الشاوي

عاش العالم الإسلامي ثلاثة عشر قرناً في ظل دولة إسلامية موحدة تحمل اسم « الخلافة » منذ وفاة الرسول الكريم ﷺ في العام الحادي عشر للهجرة إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى عندما أعلنت الجمهورية التركية إلغاء الخلافة العثمانية ..

إن هذه الدولة الموحدة تطور فيها نظام الحكم فبدأ نظاماً شورياً في عهد الخلفاء الراشدين حيث كان يتولى الحكم فيه خلفاء تم اختيارهم بالبيعة الحرة ثم تحولت الدولة إلى نظام وراثي في عهد الأمويين والعباسيين ثم العثمانيين - إلا أن جميع هذه الدول حافظت على مبدأ وحدة الأمة الإسلامية على أساس أن تمثلها دولة موحدة عظمى تميزت باتساع رقعتها وعلو شأنها في ميدان الحضارة وفي مجالات العلم والثقافة حتى أصبحت أعظم دولة في العالم خلال عصور الإسلام الزاهرة ..

ورغم الانحرافات التي شابت كثيراً من الحكومات في تلك الدولة الموحدة إلا أنها جميعاً كانت تعتر بانتمائها للإسلام والتزامها بشريعته - ولم تكن لها دساير سوى ما قررته الشريعة والفقه - لذلك فإن دراسة نظم الحكم فيها يرجع إلى « فقه الخلافة » في كتب علمائنا وفتاويهم - التي كانت تعتبر صور الحكم في عهد الراشدين هي النماذج الصحيحة للمبادئ الإسلامية في نطاق الحكم .

لهذا نجد « السنهوري » في دراسته لفقه الخلافة قد اعتمد على القواعد التي

سارت عليها حكومة الخلفاء الراشدين باعتبار أنها أقامت الأصول الشرعية لنظام الحكم الإسلامى . أما الدول التى جاءت بعد ذلك فقد اعتبرها « خلافة ناقصة » حيث أنها كلها لم تنكر أن الإسلام يوجب قيام الحكم على البيعة - إلا أن أكثرها لم تحترم مبدأ حرية البيعة الذى توجهه الشورى - لكنه أوضح أن المبدأ الأساسى المشترك بين جميع دول الخلافة هو مبدأ وحدة الدولة الإسلامية باعتباره نتيجة حتمية لوحدة الأمة ..

وقد واجه السهورى مشكلة لم يواجهها فقهاؤنا من قبل ، وهى انهيار دولة الخلافة العثمانية وتعذر قيام دولة موحدة فى العصر الحاضر - فتصدى للبحث عن بديل عصرى لها - واقترح لذلك إنشاء منظمة إسلامية دولية ، ونجح فى اثبات ثلاث مقدمات تقنع القارىء بوجود إقامة « الخلافة » بالصورة العصرية التى اقترحها .

أول هذه المقدمات أن المبادئ والقواعد والأصول التى بنى عليها فقه الخلافة كما استنبطه من تراث علمائنا ومفكرينا قد قام على المبادئ التى توصلت إليها أحدث النظم العصرية « الديمقراطية » مثل مبدأ السيادة الشعبية والفصل بين السلطات والأساس التعاقدى للحكم الذى يضمن حريات الشعوب والأفراد . بل أكثر من ذلك فإن فقهنا يمتاز عن الفقه العصرى فى أن تطبيق هذه المبادئ واحترامها مرتبط بعقيدة دينية وشريعة سماوية خالدة ، فضلا عن أن صياغتها فى كتب الفقه لا تقل فى دقتها ووضوحها عما توصل إليه الفقه الأوروبى ..

أما المقدمة الثانية (التى خصص لها الجزء الثانى من كتابه) فهى أنه عرض تاريخ « الخلافة » منذ فجر الإسلام (حتى يوم إعداد كتابه) بصورة وافية أقنعت القارىء أن الخلافة أنشأت فى منطقتنا أعظم أمة وأكبر دولة شهدها تاريخ الشرق ، وأقامت أعظم حضارة شهدها العالم كله عندما كان الأوروبيون فى العصور الوسطى مغمورين فى ظلام التخلف والجهل والحروب

الدينية والنظم الاقطاعية والاستبدادية (وإذا كنا لم نترجم هذا الجزء فلأننا نعتقد أن العرب والمسلمين لديهم من المصادر في هذا الشأن ما يغنيا عن ذلك)^(١) .

أما المقدمة الثالثة (التي خصص لها خاتمة كتابه) فهي الاضافة الجديدة في فقه الخلافة التي قدمها لجيله والأجيال التالية ، وهي أن وحدة الأمة الإسلامية يجب التمسك بها وتدعيمها دون انتظار وجود الدولة العظمى الموحدة (التي لا يريدونها الأوروبيون ولا يستطيع أن يحققها العرب والمسلمون في عصره) - وأنه يجب لذلك إنشاء « عصبة أمم شرقية » تتمشى مع الاتجاه العالمى نحو التكتل والتجمع الذى نتج عنه وجود « عصبة أمم عالمية » فى « جنيف » واتحادات للدول الأمريكية والسوفياتية (بل والأوروبية والأفريقية بعد ذلك) ..

لقد استعرض « السنهورى » فى كتابه عن الخلافة تاريخ دول الخلافة واستخلص منه أن فقهاءنا اعتبروا مبدأ وحدة الأمة يعنى وحدة الدولة الإسلامية وأنهم لم يفرقوا بين المبدأين لأن الواقع نفسه فرض عليهم هذه الفكرة وزاد اقتناعهم بذلك أن عهد الخلفاء الراشدين الذى يعتبر المصدر التاريخى لأحكام الخلافة قام على أساس وحدة الدولة الإسلامية ، ولم تفعل دول الخلافة الناقصة بعد ذلك إلا التمسك بهذا المبدأ ..

لكن « السنهورى » عند كتابة بحثه كان يواجه واقعاً آخر فرضته الهزيمة التى أصابت الدولة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى وهذا الواقع يختلف عن الواقع التاريخى فى عهد دولة الخلافة الموحدة من ناحيتين :

الناحية الأولى :

إن أغلب أقطار العالم الإسلامى كانت تخضع للاحتلال الأجنبى أو

(١) ، أكتفينا بملخص موجز فى الطبعة الأولى ثم توسعنا فيه فى هذه الطبعة الثانية

لحكومات غير إسلامية فرضتها عليها الدول الأوروبية الاستعمارية (٥٥) هذا هو الحال في الهند وماليزيا وأندونيسيا وأغلب الأقطار العربية والأفريقية (ولم ينج من هذا الاحتلال سوى أقطار خمسة في ذلك الوقت (هي كما ذكرها السنهورى في كتابه : الجمهورية التركية ومصر والسعودية وإيران وأفغانستان) ، ومع ذلك فإن استقلال هذه الدول لم يكن منزهاً عن الشوائب الناتجة عن الهيمنة العالمية التي تمارسها الدول الأوروبية في العالم كله وفي منطقتنا بصفة خاصة ..

الناحية الثانية :

هى أن الدول المستقلة الحديثة المتعددة قامت على أساس تجزئة العالم الإسلامى ، واستقلت على أساس وطنى وقطرى ضمن الحدود التى فرضها عليها الاستعمار نفسه كما فرض عليها بعض القيود والالتزامات الصريحة أو الضمنية . ومن أهم الالتزامات ما فرضته معاهدة لوزان صراحة على تركيا من قطع الصلة بالواقع التاريخى الذى كانت تمثله دولة الخلافة أى الامبراطورية العثمانية التى كانت تمثل وحدة العالم الإسلامى وقوته واستقلاله ومجده .

وقد رأى « السنهورى » ان فكرة اقامة دولة إسلامية موحدة لا يمكن أن تتم إلا بعد تحرير الأقطار الإسلامية الخاضعة للحكم الأجنبى وهو ما قد يستغرق فترة طويلة ، ولذلك فإن الأمة الإسلامية لا يجوز أن تتجاهل الواقع المعاصر المتمثل فى تعدد الدول التى حصلت على استقلالها الوطنى ولا أن تتجاهل الأقطار الخاضعة لحكم أجنبى وما زالت تكافح من أجل التحرر منه ، وأن ذلك قد يحتاج إلى فترة طويلة يجب على أمتنا فى خلالها أن تعمل للمحافظة على مبدأ وحدتها رغم تعدد الدول الإسلامية وتباين نظم الحكم فيها ، واقترح لذلك أن تبدأ بإنشاء منظمة دولية تكون أداة للتعاون بين الدول الإسلامية المستقلة تعمل لتنمية الروابط بين شعوبها وتتولى تقديم المساعدة للشعوب التى

تطالب باستقلالها وترغب في المحافظة على علاقاتها التاريخية والعقيدية والثقافية.
مع الأقطار الإسلامية المستقلة .



لقد قدم « السهوري » للفقهاء والقانون فكرة جديدة تمكن العالم الإسلامي من المحافظة على وحدة الأمة رغم التجزئة الاستعمارية التي فرضت على شعوبها والتي أدت إلى بقاء أغلبها تحت الحكم الاستعماري وفرضت على الأقطار القليلة التي حافظت على استقلالها أن تأخذ دولها الناشئة طابع الحكم الوطني أو القومي الذي يتجاهل الوحدة الإسلامية التي سادت في عهود الخلافة التاريخية ..

إن الواقع الذي واجه السهوري كان سببه هيمنة الدول الاستعمارية على شعوبنا وتحكمها في مصائرنا ، وهذه الهيمنة هي التي فرضت التجزئة على شعوبنا كما فرضت على الأقطار المستقلة أن تكون دولها ذات طابع وطني أو قومي - وإذا كنا لا نستطيع تجاهل هذا الواقع ومخاطره - فإننا يجب أن نسعى لمعالجته بالتشبيث بالوحدة العقيدية والثقافية للأمة - واقترح لذلك إنشاء منظمة دولية ومنظمة « دينية » تقوم بما كانت تتولاه « الخلافة » في الماضي من مسئولية المحافظة على مقومات وحدة الأمة وفي مقدمتها وحدة العقيدة والشريعة والثقافة وتتولى هاتان المنظمتان تدعيم التضامن بين شعوبنا على المستوى السياسي والثقافي والديني إلى أقصى حد تسمح به الظروف العالمية والاقليمية ..



معنى ذلك أن فقه الخلافة الذي عرضه السهوري في كتابه أكبر وأوسع وأعم وأشمل من نظام « دولة الخلافة » وأن سقوط دولة الخلافة أو انهيارها أو حتى زوالها ليس معناه انتهاء فقه الخلافة أو تجاهله بحجة تعدد الدول أو قيامها

على أسس وطنية أو قومية وإنما يجب تطويره وإثراؤه حتى يمكن أن تحمل منظمة دولية إسلامية محل دولة الخلافة ..

إن الحالة التي واجهها العالم الإسلامي وقت تأليف كتاب « السهنورى » مازالت قائمة حتى اليوم وهي عجز الأمة عن إقامة دولة موحدة تمثلها - ووجود عدة دول إسلامية فرضت نفسها أو فرضتها الظروف على أقطارنا وشعوبنا في مختلف أقاليمها - وكان هدف كتابه أن يقدم للأمة الإسلامية نظرية جديدة للخلافة تمكنها من الالتزام بأصول الشريعة ومبادئها التي تفرض عليها الوحدة - دون أن يتوقف ذلك على بناء دولة « الخلافة » - طالما أن الظروف العالمية لا تمكنها من ذلك ..

بذلك فرق السهنورى بين وحدة الأمة ووحدة الدولة - وبهذه التفرقة استطاع أن يعد خطة عملية لتطوير النظام السياسى الإسلامى على أساس تعدد الدول مع المحافظة على وحدة الأمة التي تمثلها منظمة دولية تضم دولا إسلامية مستقلة بدلا من الصورة التقليدية التي كانت فيها « الخلافة » تأخذ صورة دولة كبرى موحدة في عهد العثمانيين ومن قبلهم من العباسيين والأمويين والراشدين ..

إن « السهنورى » الشاب كان مقتنعا بأن الخلافة تعنى وحدة الأمة - التي تفرضها الشريعة والعقيدة - لذلك دافع بحماسة وجراءة عن مبدأ وجوب إقامتها حتى في حالة عدم وجود دولة موحدة - لأن « الخلافة » واجبة بحكم المبدأ الشرعى الذى يفرض على الأمة الإسلامية الوحدة والتضامن وليس من الضرورى أن تكون في صورة امبراطورية موحدة - وبنى فكرته على أساس أن مبدأ الضرورة - وهو من المبادئ التي أجمع عليها الفقه الإسلامى - يكفل مرونة مبدأ الوحدة ..

وتتلخص الخطة التي اقترحها المؤلف العبقري في كتابه فيما يلي :

١ - إن الخلافة معناها إقامة نظام يحقق وحدة الأمة الإسلامية في صورة تنظيم سياسى يضمن لها المكانة الدولية التى تتناسب مع رسالتها السامية وتاريخها المجيد ويضمن سيادة الشريعة والعقيدة الإسلامية ، ولذلك فهى ضرورة لا بد منها ..

٢ - أنه فى الظروف الحاضرة التى يتعذر فيها إقامة الخلافة الكاملة الصحيحة فلا بد من إقامة خلافة ناقصة بناء على خطة تمكنها من أن تستكمل تدريجياً شروط « الخلافة » الراشدة الكاملة ..

٣ - إذا كان تعطيل الشورى وتوقف الاجتهاد نتج عن سيطرة حكام مستبدين وتخلف علمى وجهود اجتماعى فلا بد من علاجه - حتى يصبح الحكم شرعياً شورياً كاملاً راشداً - لكن علاج المشاكل الدستورية والعلمية والفقهية لا يستلزم أن تتخلل شعوبنا عن مبدأ الوحدة الإسلامية ، لأنه يحمى استقلالها ويقوى شوكتها وهو اتجاه حتمى يفرضه الإسلام ويفرضه التطور العالمى نحو التكتلات الاقليمية الكبرى - فهو فى صالح تقدم الإنسانية ومستقبل حضارتها وسعادتها ..

٤ - يجب فى الوقت نفسه بدء حركة علمية لتجديد الفقه الإسلامى وتدوينه وتقنينه فى صورة عصرية وتطبيقه تدريجياً بصفة عملية فى جميع الدول الإسلامية وتنظيم الاجماع ليكون إلى جانب الاجتهاد مصدراً حياً دائماً للفقه وليكون تجمع المسلمين مبنياً على وحدة العقيدة والشريعة والثقافة والتكامل الاقتصادى والتكافل الاجتماعى ..

٥ - إن سعى الشعوب العربية والإسلامية للتحرر والاستقلال على أساس وطنى يجب أن يستمر بسبب اختلاف ظروف كل منها بشرط ألا يتعارض مع تطلعها إلى التقارب والتعاون والوحدة - لأن الاستقلال الوطنى لا يمكن أن يكون الهدف النهائى للدول الصغيرة لكونه لا يحقق لها أمنها ولا تقدمها ولا استقرارها وإنما يمكن أن يكون قاعدة متينة لبناء وحدة شاملة على أساس

التكامل والتقارب والتضامن فيما بينها لتصبح قوة لها مكانتها في المجتمع الدولي الذي لا مجال فيه للدول الصغيرة « ذات المصالح المحدودة » .

٦ - في الميدان السياسي يجب أن توجد في كل قطر من أقطارنا حركات سياسية وأحزاب عصرية تدعو إلى إقامة منظمة دولية إسلامية أو جامعة للدول الشرقية (الإسلامية) المستقلة لتنظيم التعاون بينها وتمكينها من مساعدة الشعوب الإسلامية الأخرى في الحصول على حريتها واستقلالها لتنضم إلى هذه الجامعة ..

٧ - عندما تنجح الحركة العلمية في تطبيق الفقه الإسلامي وتنجح الحركات السياسية في إنشاء منظمة دولية سياسية للدول الإسلامية ، يمكن أن يختار المسلمون رئيساً للجامعة الإسلامية على أساس وحدة الأمة والشورى الحرة وتطبيق الشريعة والتكامل بين المبادئ الدينية والنظم المدنية ..

هذه الخطة التي عرضها « السنهوري » في خاتمة كتابه تمكن أمتنا من إقامة وحدتها في صورة عصرية تتلاءم مع الظروف العالمية والاقليمية التي فرضت علينا تعدد الدول وطابعها الوطني - وقد كان المؤلف يشعر بأن كلمة « الخلافة » تثير حساسيات بعض الأوساط الأجنبية وخاصة في فرنسا التي كان يدرس فيها - وكانت الأوساط الاستعمارية فيها وفي غيرها من الدول الأوروبية لا تريد أن ترى في منطقتنا دولة إسلامية كبرى موحدة حتى أصبح ذكر « الخلافة » يثير لدى بعضهم حالة مرضية من الرفض والحقد والفرع والعداء والتعصب الديني الذي ورثوه من عهد الحروب الصليبية والفتوحات العثمانية في أوروبا ، وقد حرص في مقدمته على أن يذكر هؤلاء بالتخلي عن هذا التعصب الديني لأنه إذا كان يتكلم عن الإسلام في دراسته لفقه الخلافة فإنه يعرض عليهم علمه وثقافته وفكره ، ولا يتكلم عنه باعتباره عقيدة دينية .. وانصافاً « للسنهوري » يجب أن نذكر القارئ بأنه إنما قصد من ذلك

تذكير الفرنسيين الذى قدم لهم رسالته بأن يتخلوا عن تعصبهم الدينى ضد الإسلام وشريعته ودولته العظمى التى مازالت عدواتهم لها تسيطر على كثير من كتاباتهم وأبحاثهم ، فهو يطلب منهم أن يكونوا منصفين وأن يلتزموا فى مناقشته الموضوعية ليحكموا على ما عرضه فى كتابه من مبادئ الفقه ونظرياته فى ضوء ما يتبين لهم من سبق الإسلام إلى المبادئ الأساسية التى لم يكتشفوها فى أوروبا إلا فى العصر الحديث - وما أثبتته فى كتابه من تفوق الفقه الإسلامى فى تأصيل تلك المبادئ واستنباط الأحكام المتعلقة بنظام الدولة والحكومة ..

ونحن نوجه مثل هذا الرجاء إلى بعض كتابنا الذين تأثروا بثقافة الغرب وحرمتهم ظروفهم من التعمق فى مصادر الفقه ومنابعه الأصيلة ، راجين منهم أن يقرأوا هذا الكتاب بعناية وتجرد ليستفيدوا من الجهد الرائع الذى بذل فى دراسة هذا الموضوع وعرض آراء علمائنا بصورة عصرية فذة - ويفتحوا قلوبهم وعقولهم للاجتهادات العبقريّة التى مكنت المؤلف من ابتكار الحلول العصرية لمشاكل مستحدثة على أساس الأصول الإسلامية العريقة وأن يحذروا الأفكار المسبقة التى تسربت إلى كثير منهم من خلال قراءاتهم ودراساتهم الأجنبية المعادية أو التحيزة لأغراض استعمارية ، وأن يذكروا أن مؤلف هذا الكتاب قد التزم أقصى حدود الموضوعية كما شهد له بذلك أساتذته ومعاصروه ، كما أنه التزم بأن يعرض مبادئ الإسلام السياسية عرضاً مجرداً عن أى تحيز ناتج عن عاطفته وإيمانه بعقيدة الإسلام واعترازه بشريعته وتراثه وحضارته .

إننا نرجو أن يذكر القراء أن جيلنا قد تعرض لعمليات من الغزو الثقافى والتضليل الاعلامى ساهمت فيه القوى الكبرى المعادية للإسلام والأجهزة التابعة لها فى الداخل والخارج ، والتى كانت تهدف دائماً تشويه تاريخنا وتزييف أحكام شريعتنا والتشهير بها ، وأن هذه الحملات المعادية للشريعة

والخلافة والإسلام ذاته مازالت مستمرة - ومازال عدد كثير من كتابنا ومؤلفينا متأثرين بها بقصد أو عن غير قصد حتى أن كثيراً من هؤلاء الكتاب لم يعرفوا عن الخلافة إلا ما روجه أعداؤها من اتهامات تغذيها أحقاد تاريخية عنصرية موروثه لا مجال لها في الحاضر والمستقبل ..

إن « الخلافة » عند السنهورى وأمثاله ليست دولة بعينها ولا نظام حكم معين بل إنها تعنى مبدأ وحدة الأمة واستقلالها وتحررها من السيطرة الأجنبية التى فرضت التجزئة على أقطارنا وشعوبنا لكى تمزق وحدتنا وتفرض علينا الشقاق والحصام والفرقة التى نرى آثارها فيما يسود منطقتنا من نزاعات حدودية أو قومية أو اقليمية أو أيديولوجية أقحمها الاستعمار ويغذيها أذنابه الذين مكنهم من السلطة أو النفوذ فى ميدان العلم والفن والفكر والأدب والتوجيه الثقافى والاعلامى والسياسى ومازال كثير منهم يتمتع بسيطرة لا يستحقها ومازالت القوى الأجنبية تمهد لهم فرص الشهرة والكسب المادى والاجتماعى التى لا يناها غيرهم .

إننا نرجو ممن يؤمنون بأن الوحدة هى طريق القوة والتقدم والنهضة الحضارية أن يتدبروا آراء السنهورى واجتهاداته بكل تقدير واحترام ..

أما الذين يأخذون على دولة الخلافة الناقصة وينسبون لدول بعينها أو حكومات انتقدوها - ما شاب حكمها من تعطيل لمبادئ الشورى الإسلامية أو تقييد للحريات الإنسانية - وما ترتب على ذلك من إقامة حكومات استبدادية فإن « السنهورى » قد بين لهم أن هذا العيب لم يكن مقصوراً على الدول الإسلامية فى ذلك الوقت - ويمكن لكثيرين من مواطنى الدول الوطنية المعاصرة أن يقنعوهم بأن الحكومات الوطنية فى كثير من بلادنا مازالت تسير على هذا النهج رغم أن كثيراً من دول العالم قد بلغت شأنًا عظيمًا فى حماية الحقوق الإنسانية والحريات الديمقراطية كما أننا نذكرهم بأن السنهورى وجيله

كان من واجبه أن يركزوا جهدهم على مقاومة الهجمة الاستعمارية والسيطرة الأجنبية وما فرضته علينا من تجزئة وتفرقة بين شعوبنا وأقطارنا ، لأنهم كانوا والقيين من أن أمتنا متى تحررت وترحلت فإنها ستفرض على حكامها الوطنيين ، دساتير تتوفر فيها ضمانات الحرية والشورى والعدالة وهي قضايا داخلية كانت تحتل المقام الثاني من اهتمام شعوبنا في ذلك الوقت ..



إن إلغاء الخلافة العثمانية هو الذي دفع السنهوري إلى تأليف كتابه كما أشار لذلك في مقدمته .. ولكي نحدد هدفه يجب أن نشير إلى أن هذه النهاية المأساوية للخلافة العثمانية قد أحدثت في المجال الفكري ردود فعل متناقضة ، ويمكن القول بأنه ترتب عليها انقسام الكتاب والباحثين إلى تيارين :

التيار الأول يمثل الإسلاميون الذين مازالوا يعتبرون « الخلافة » رمزاً لتاريخنا الإسلامي الذي نعز به ونفخر بأجاده وإنجازاته رغم ما يكون قد شاب نظم الحكم في بعض الدول من عيوب أو نقائص في عهد الخلافة الوراثية الناقصة ..

إن « الخلافة » في نظرهم هي رمز لاستقلال العالم الإسلامي وقوته ومجده ووحدة شعوبه ، ومادامت الوحدة الإسلامية مبدأ أساسياً من مبادئ شريعتنا فإن « الخلافة » مازالت في نظرهم هدفاً يجب أن تسعى شعوبنا لتحقيقه وأن تواصل كفاحها من أجله لأن ذلك يعني التحرر من السيطرة الأجنبية والنفوذ الاستعماري الذي فرض على تركيا الغاءها ، وفرض على الحكام الوطنيين التكر لها أو تجاهلها صراحة أو ضمناً ..

أما التيار الثاني فهو تيار « واقعي » يرى أن الاتجاه الوطني أو القومي يتعارض مع فكرة « الخلافة » لأنها كانت نظاماً تاريخياً للدولة الإسلامية الموحدة التي لم يعد يقبلها العصر الحاضر ، ويتسبب لهذا الاتجاه الواقعي دعاة

« التعريب » أى الاندماج فى الحضارة الأوروبية بخيرها وشرها ولو أدى ذلك إلى أن تشغل شعوبنا عن مقومات شخصيتها التاريخية بما فى ذلك الالتزام بالشرعية وما تفرضه من قيم ومبادئ أصيلة وفى مقدمتها مبدأ وحدة الأمة وبذلك يسعى هؤلاء الاندماجيون لاقتناع شعوبهم بأن تذوب وتندمج فى المجتمعات الاستعمارية بحجة مبدأ العصرية أو الحداثة ناسين أن هذه الحداثة أو المعاصرة تعنى فى نظر أعدائنا هيمنة الدول الاستعمارية على العالم كله وعلى الشعوب الإسلامية بصفة خاصة ، وأن شعوبنا لا يمكن أن تعتبر ذلك حتمية تاريخية يمكن أن تستسلم لها دون مقاومة وأن سنة الكون لا تسمح بأن تصبح سيطرة أعدائنا على العالم أو على أوطاننا سيطرة دائمة أبدية .. طالما أننا نرفضها ونجاهد لمقاومتها ..

إن السنهورى يمتاز عن هؤلاء الواقعيين بأنه يوفق بين إيمانه بوجوب وحدة الأمة واصراره على أن الخلافة واجبة لأنها تحقق هذه الوحدة - كما أنه يقر بأن واقعنا يجعلنا عاجزين عن بناء دولة عظمى موحدة فى العصر الحاضر وهذا العجز عيب فىنا وليس عيباً فى الخلافة - فلا داعى لتبريره بالهجوم على الخلافة والتشهير بها - بل علينا أن نعالج هذا العجز بأسلوب علمى باعطاء فقه الخلافة مرونة وحيوية تجعله قادراً على أن يزودنا بصورة جديدة لوحدة الأمة رغم عدم تمكننا من إقامة وحدة الدولة - هذا هو هدف كتابه الذى نقدمه ..

وإذا كان لنا أن نعطى للقارىء فكرة عن موقع كتاب « الخلافة » بين هذين التيارين اللذين يتنازعان السيطرة فى مجال الفقه القانونى والفكر السياسى والثقافى فى بلادنا فإننا نرى أنه يمثل الاتجاه الإسلامى لأنه يقر ما سار عليه الفقه الإسلامى فى جميع العصور من أن وحدة الأمة الإسلامية مبدأ أساسى تفرضه شريعتنا وعقيدتنا . وكل ما أضافه « السنهورى » إلى الفقه التقليدى هو أن هذه الوحدة يمكن المحافظة عليها (بل يجب علينا ذلك فى العصر الحاضر) رغم تعدد

الدول في الأقطار الإسلامية المختلفة ، ويكفى لذلك في نظره أن توضع تلك الدول جميعاً تحت مظلة منظمة إسلامية دولية سواء أعطى لهذه المنظمة اسم الخلافة أو أى اسم آخر : المهم أن تتولى تلك المنظمة التي دعا إليها - في حدود امكانياتها - مسئولية المحافظة على مقومات الوحدة الإسلامية وخاصة في النواحي العقيدية والقانونية والثقافية ، وهي المسئولية التي كانت تتولاها دولة « الخلافة » - ان السنهورى بذلك أعطى لنظرية الخلافة الإسلامية حيوية ومرونة تمكنها من الاستجابة لاحتياجات أمتا في الحاضر والمستقبل رغم عدم وجود دولة موحدة كما كان الأمر في الماضي ..

إن دفاع السنهورى عن الخلافة لم يكن سببه الوحيد إيمانه بمبدأ الوحدة الذى هو المميز الأول لحكومة الخلافة في نظره - بل انه استعرض أهم المبادئ التى يرى أن فقه الخلافة يقوم عليها وأن شعوبنا في أشد الحاجة لأعمالها والاستفادة منها - حتى في نطاق نظم الحكم الوطنية - ويكفى أن نذكر من هذه المبادئ ما يلي :

١ - مبدأ السيادة الشعبية التى يرى أن الاجماع في الشريعة الإسلامية ومبدأ البيعة الحرة في اختيار الخليفة يؤكدانها .

٢ - مبدأ وجوب الشورى والتزام الحكام بها باعتباره تأكيداً لسلطان الأمة وسيادة الشعب .

٣ - مبدأ الرقابة على تصرفات الحكام ومحاسبتهم على كل خروج عن حدود سلطتهم أو اساءة استعمالها - الذى هو في نظره امتداد لحق الأمة في السيادة والشورى والتزامها بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٤ - الفسق الذى قرر الفقه أنه يترتب عليه سقوط ولاية الخليفة يتحقق في نظره في حالة تجاوز الحاكم لحدود سلطته أو اساءة استعمالها فضلاً عن حالات الانحراف عن مبادئ الشريعة .

٥ - فقدان الخليفة للحرية الذي يقرر الفقهاء أنه يترتب عليه سقوط الولاية تلقائياً يتحقق في حالة خضوع الحاكم المسلم للنفوذ الاستعماري أو السيطرة الأجنبية أياً كانت الصيغة العصرية لها كالحماية أو الانتداب أو الوصاية أو الدخول في منطقة نفوذ دولة أجنبية .

٦ - مبدأ وجوب الخروج على الخلافة الناقصة هو الأصل كلما كان هدفه تصحيح النظام دون إثارة فتنة تسيل فيها الدماء .

٧ - واجب الحكم هو انصاف الطوائف المحرومة وإقامة التكافل بين الفقراء والأغنياء في المجتمع . وقد أفاض في هذه النقطة في مذكراته التي كان يسجلها لنفسه في نفس الفترة التي كان يعد فيها هذه الرسالة وبعدها^(١) .

إن السنهوري في كتابه قد استطاع أن يثبت لجيله والأجيال التالية أن « فقه الخلافة » منبع خصب تستمد شعوبنا منه الأسس الإسلامية لإقامة الحكم الصالح - على مستوى الأقطار المتعددة وعلى مستوى الأمة الإسلامية الموحدة - وإن كان هدفه الأول هو تطوير مبدأ الوحدة على النحو الذي جعلنا نعتبر الخلافة التي دعا لإعادة بنائها مشروعاً مستقبلياً جديراً بأن تسعى له الأجيال الناهضة في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، وأن تسميها لذلك « الخلافة الجديدة » .

(١) تراجع مذكراته رقم ١٠٨ التي كتبها في مدينة ليون بتاريخ ١٠/٩/١٩٢٣ ، وفيها تفصيل لفكرته في ضرورة إنشاء حزب للعمال والفلاحين في مصر ، يعد أن تظهر بالاستقلال التام وبعد أن تستقر فيها الحياة النيابية ، (ص ١٠٩ من كتابنا : « السنهوري من خلال أوراقه الشخصية ») ومذكرته رقم ٤٠٨ (ص ٣٠٠ من الكتاب المشار إليه) التي كتبت بالاسكندرية في ١١ أغسطس ١٩٥٧ بمناسبة بلوغه الثالثة والستين وكرر فيها أمله في أن يرسم برنامجاً لحزب اشتراكي ديمقراطي للعمال والفلاحين في مصر .

مقدمة المؤلف

للمرة الثانية في تاريخ الاسلام^(١) وجد العالم الاسلامي نفسه دون خليفة ، لأن الجمهورية التركية عقب انتصارها (على اليونان) ، أعلنت أنها عاجزة عن أن تتحمل المسئولية التي كانت تقع على عاتق الامبراطورية العثمانية منذ عدة قرون . وبذلك أصبح موضوع الخلافة مشكلة عصرية حادة .

في هذه الدراسة تناولت الخلافة من وجهة نظر مزدوجة : من الناحيتين النظرية والتاريخية . ولا أدعى أنني برىء من كل تحيز عاطفي في معالجتى لموضوع يثير من الحماس العاطفي ما يجعل للمحاذير الناتجة عن البيئة والارتباط

(١) تعليق : يشير المؤلف للمرة الأولى إلى سقوط الخلافة العباسية على يد المغول عام ٦٥٦ للهجرة . وتراجع المذكرة التي كتبها في مصر قبل سفره إلى فرنسا بتاريخ ٣٠/١٠/١٩١٨ م والتي تدل على اهتمامه بتاريخ الدولة العثمانية - وهذا هو نصها :

« اقرأ الآن تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر ، وما كان من مناورة الدول الأوروبية لتركيا واقتاصها بملكاتها واحدة بعد أخرى . وفرضها عليها شروط الغالب ، سواء كانت غالبية أو مغلوبة ، اقرأ كل هذا فلا يدهشني منه ما أظهرته من التعصب والجور ، ولا ما استحلته من ضروب الخيانة والغدر ولا ما انتهزت من فرصة ضعف تركيا لتفرض فيها أنيابها فتمتص دماءها قطرة قطرة بدعوى أنها تصعد منها الدم الفاسد . كل هذا لم يدهشني إنما يدهشني أن أرى المسلمين يتعجبون مما أظهرته أوروبا من الوحشية تحت ستار المدنية كأنهم - أبغظهم الله من سبائهم - يجهلون أن المدنية والأنصاف والعدالة والقانون ألفاظ مترادفة توجد في المعاجم وتسمع على ألسنة الساسة والكتاب ، وإذا بحثت عن مدلولها لم تجده . ولا تجد أمامك غير القوة في هذا العالم فهي التي يتخذها الظالم سلاحاً فيسمى منصفاً وهي التي يتذرع بها الوحش المجهم فيعد في أعلى طبقات المدنية . فبارك الله في القوة فهي سلاح من يريد الحياة .

نعم إلى لا أدهش مما أصاب الدولة العلية من أوروبا ، فإن الذي تم كان على وفق السنن الطبيعية وأن القوى إذا زاحم الضعيف فلا ينتظر هذا منه مبرراً لاغتيال حقوقه أكثر مما قدمه الذئب للخروف الذي عكر عليه الماء ... وأن الخروف ليكون في أقصى درجات البلاهة والسذاجة إذا قدر في نفسه أن الذئب قد يعيش معه في صفاء وأن ينزلاً معاً على حد المساواة . وما له إلا أمر واحد ليأمن غائلة الذئب : عليه أن يخلع فروته التي تفتت وأن يتخذ له قروناً من حديد يستطيع أن يحرق بها أحشاء الذئب إذا حدثه نفسه بالاعتداء عليه . »

الغريزي بالتقاليد العريقة بعض التأثير على طريقة معالجته حتى من جانب
أحرص الباحثين على الموضوعية . بل أننى أقر بأننى منذ حادثة سنى لم أستطع
أن أقاوم تعلقى الواضح بكل ما يتصل بالشرق ، وأننى كنت دائماً أشعر
بحماس شديد لدراسة حضارة الاسلام التى أعتر بها وأعجب بها . ومع ذلك
فقد بذلت جهدى فى هذه الدراسة لكى يكون عملى علمياً قدر استطاعتي .
لقد التزمت الموضوعية وعملت دائماً على ضبط العاطفة حتى لا تطفئ على
الحقيقة .

والحقيقة التى أقصدها ليست الحقيقة المطلقة التى يتعذر وجودها أو
اكتشافها فى نطاق الأبحاث الاجتماعية على الأخص — حيث نستعرض المشاكل
فى ضوء فكرنا الموروث ، أو تفكير عصرنا الذى يتأثر بعوامل متعددة ناتجة
عن أوضاعنا الحضارية الخاصة . لذلك فإن الفيلسوف أرسطو عندما قرر أن
الرق نظام ضرورى كان يعبر عن فكر المجتمع الذى يعيش فيه ، وعن احدى
حقائق العصر الذى كان ينتسب إليه .

لقد واجهت أثناء هذا البحث عدة صعوبات كان لابد من التغلب عليها
— بعضها صعوبات عملية : اذ أن هذا الموضوع تستلزم دراسته التوفيق بين
احترام الحقائق العلمية ومداواة بعض الحساسيات المشروعة ، ولأن المراجع
التي يجب الرجوع إليها كانت واسعة لحدودها ، فضلاً عن أنه كان على أن
أكتب بلغة أجنبية لا يمكن لألفاظها أن تؤدي بدقة كافية جميع المعانى التى تؤدّيها
عبارات اللغة الأصلية (العربية)^(١) . ثم انه كان يجب على أيضاً أن أتابع ما
جرى فى العالم الشرق يوماً بعد يوم ، وأن أراعى ما يلتزم به كل من يدرس
القانون الإسلامى بأن يكون له أسلوب شخصى يمكنه من عرض الأفكار

(١) فيما يخص كتاب الأحكام السلطانية لقد اعتمدت إلى حد كبير على ترجمة « الكونت ليون
استرودوج » التى حرصت على مراجعتها على الأصل العربى الذى لدى . وهذه المراجعة لم يكن لها داع لأن
الترجمة المذكورة هى فى غاية الدقة .

والآراء والفقه الإسلامى بترتيب وتنسيق يتناسب مع أسلوب الدراسات
العصرية .

إذا كنت قد حققت نجاحاً فى هذا الصدد ، فانى مدين بالفضل فى ذلك
إلى التوجيه المستنير والنصائح الحكيمة لأستاذى البروفسير أدوار لامير . انه
قد ألف الفكر الشرقى بسبب اتصاله الطويل بالثقافة الإسلامية وتعاطفه العميق
مع كل ما يتصل بالإسلام وبمصر خاصة - تلك البلاد التى أعطاها نصيباً من
شبابه وخصص لها كثيراً من نشاطه العلمى - ان هذا الأستاذ الكبير قد قبل أن
يتولى الاشراف على هذا البحث وشجعتى نصائحه على الصمود فى هذا الميدان
المملوء بالمزالق والمخاطر .

ولا شك أنه قد وجدت بيننا الاختلافات فى وجهات النظر فى فهم موضوع
لا يمكن أن يتفادى أحد تأثير الاعتبارات الشخصية الدقيقة التى تتدخل فى
تناوله عن غير قصد ، حتى فى الأبحاث التى نحرص على تحرى أقصى درجات
الموضوعية فيها . والمهم أن مثل هذه الاختلافات فى الآراء أو الاتجاهات التى
كانت سبباً فيما ثار بيننا من حور ونقاش - لم تمنعه من أن يترك لى الحرية
الكاملة فى التعبير عن آرائى . ان مدرسة لامير المصرية التى يزداد عدد أفرادها
باستمرار تكون قد تنكرت لأهم تقاليد استاذها اذا كان أفرادها يتخلون عن
المسك بدورهم فى تحمل مسئولياتهم الشخصية فى الأبحاث العلمية الجماعية أو
أن يخففوا من حرصهم على استقلال التفكير العلمى وهو الطابع الذى جعله
مؤسسها - ذو الروح القانونية الجبارة - ميزة مشتركة لجميع التلاميذ .
لقد انصب الجزء النظرى من هذا البحث على « نظرية الخلافة » كما
عرضها الفقهاء المسلمون فى فقه الخلافة . ولقد اضطررت الى أن أبذل كل
جهدى للوسع فى بعض الموضوعات التى تناولوها باقتضاب ، وإلى ايضاح
بعض النقاط الغامضة ، وسد الثغرات فى بعض مواضع القصور والنقص التى

قد يترتب عليها أبعاد النظرية عن التطبيق العلمى .
وأنتى أرى أنه من الضرورى ألا نتجاهل طول المدة التى سيطرت فيها على العالم الاسلامى نظم الخلافة الناقصة — وهذا يوجب علينا أن نعى بالتمييز بينها وبين أحكام الخلافة الصحيحة وذلك لكى نفهم كيف كان يطبق نظام الحكم الاسلامى عمليا خلال ثلاثة عشر قرنا ولكى ننجح فى استكشاف الوسائل التى تمكنا من إعادة الخلافة التى أصبح منصبها شاغرا فى هذه الأيام . ولقد حرصت فى استعراضى لكل من نظامى الخلافة الصحيحة والناقصة على أن أعرض آراء المؤلفين القدامى دون أن أخلط بين آرائى الشخصية وبين ما وصل إليه الفقه الإسلامى .

فى الجزء التاريخى من هذه الدراسة ، عنت بصفة خاصة باستخلاص المعلومات التى اشتملت عليها الكتب العديدة الخاصة بهذا الموضوع سواء ما كتبه المسلمون وما كتبه الأوربيون ، متجنبا التفاصيل التى يمكن أن تحول دون أن أخرج من البحث بنتائج محددة .

لقد كان هدفى أن أخرج من الاستعراض التاريخى بحلول عملية — وقد أدى بى ذلك الى أن أصل إلى مقترحات قد يعتبرها البعض أحلاما وطموحات غير واقعية : إننى لم أتردد فى التفكير فى حلول جريئة وصلت الى إقترح إنشاء « منظمة دولية شرقية » لأننى واثق فى مستقبل الشرق . طبقا للمثل القائل بأن أحلام اليوم يمكن أن تصبح حقائق المستقبل — وقد شهد القرن الثامن عشر فكر البعض مثل « الأب سان بيير » فى إنشاء منظمة دولية عالمية وما نحن نرى أحلامهم قد تحققت فى عصرنا فى عصبة الأمم فى جنيف بعد عدة قرون — لأن القرون تعتبر زمنا قصيرا فى تاريخ الأمم .

لكى ينهض الشرق فإنه فى حاجة لرجال قادرين وطموحين وإلى قادة مستعدين للتضحية بمصالحهم الذاتية من أجل الصالح العام ، هؤلاء يمكنهم أن

يعملوا من أجل هدف عظيم وهو إعادة بناء ثقافته التاريخية أو الذين يجب أن يكونوا حسب تعبير الشاعر الفارسي الشعلة التي تحترق لكي تضيء .
لقد تكلمت كثيرا عن الاسلام في هذه الدراسة ، ولكنى لم أتكلم عنه باعتباره عقيدة دينية . لاشك أننى كمسلم ألتزم باخلاص شديد واحترام عميق للإسلام كدين ، ولكن الذى يهمنى فى هذا البحث هو ثقافة الاسلام وعلمه^(١) .

لقد جاء الاسلام — كخاتم للأديان — بعد اليهودية والمسيحية متضمنا أسس المبادئ العليا الأخلاقية . وهو من أكثر الأديان التى شهدتها الانسانية إتجاها نحو العالمية . ليس هذا فحسب ، بل إن الإسلام حضارة إلى جانب كونه دينا — فالذين آمنوا بعقيدته هم المسلمون . ولكن كان ممن أسهموا فى بناء هذه الحضارة عدد من المسيحيين واليهود^(٢) ، فهى النظام الاجتماعى الذى

(١) تعليق . نعتقد انه يقصد بعلوم الإسلام فقه الشريعة الإسلامية فى الدرجات الأولى — وقد لاحظنا فى مذكراته الشخصية أنه لم يترك فرصة تمر دون أن يسجل اعتزازه بالشريعة وفقهها وعلوم الإسلام بصفة عامة . . أول هذه المذكرات ما كتبه فى المذكرة (٨) بمدينة ليون بتاريخ (٢٤/١٠/١٩٢١ م) عن رؤيا تدل على أمله فى أن يقوم بمهمة تعريف الأوروبيين بمزايا فقه ، الشريعة الإسلامية ، التى وصفها بأنها شمس الشرق . وأنها أبهى من شمس الغرب ... وهذه هى عبارته —

« رأيت فيما يرى النائم أن الغرب تشرق عليه شمس ساطعة أهدت بها طويلا ثم أدت وجهى نحو الشرق فخيلى لى أننى أنقل شمسا أوسع مدى وأسطع نورا إلى أرجاء الشرق الواسعة وحسب أنى أنا الذى أنقل هذه الشمس بيدي . وكأنى سمعت لفظ العلم يمس ثم أفقت من نومي ... قد يكون من انغور أن أدون هذا الحلم فى مذكراتى ولكن تأثيره فى كان عظيما ، ولا أزال أرى الشمسين شمس الغرب الساطعة وشمس الشرق أبهى وأسطع وقد تضاءلت أمامها شمس الغرب ...

اللهم حقق هذا الحلم فأنت قادر على كل شيء ... »

(٢) أشار السهورى فى مواضع متفرقة من مذكراته إلى أن الشريعة الإسلامية تعتبر الأقليات الدينية (أهل الذمة) مواطنين للدولة الإسلامية طالما أنهم يلتزمون بتطبيق الشريعة والولاء للدولة الإسلامية — لأن علاقة لمواطنة معيارها هو الولاء للدولة والشريعة وليس معياراً عقدياً كما يظن البعض ولأن الشريعة الإسلامية تسمح لولاء الذميين بممارسة عقائدهم وعباداتهم . فمعيار المواطنة هو معيار سياسى وليس معياراً عقائدياً . وقد مشهد بأحد الأساتذة الفرنسيين ونقل عنه فى مذكرته رقم ١١٦ ما يلى .

عاش في ظله « الشرق » قروناً طويلة . لهذا فإن الاسلام بهذا المعنى يعنى الشرق ، وعندما أتكلم عن الأول فإننى أعنى الآخر كذلك .

لقد عاش في ظل ثقافة الاسلام مفكرون أحرار وفلاسفة وأطباء وعلماء في الطبيعة والعقيدة والشرعية عالميون . إن ثقافته هي التي أنجبت ابن سينا والغزالي ، وهي التي أتمنى أن تنهض في صورة جديدة . هذا هو اسلام الأُمس ، واسلام الغد .

« أثبت هنا كلمة بالفرنسية قرأتها لأحد الأساتذة الفرنسيين (لم يذكر اسمه ولا المرجع الذي قرأها فيه) يعرف بها الأمة (الجماعة) الإسلامية بقوله (النص في الأصل مكتوب بالفرنسية ، وهذه ترجمتها) : « عندما نستعمل اصطلاح الأمة (الجماعة Société) الإسلامية فإننى لا أعنى بذلك الإشارة إلى مجتمع من المسلمين فقط ، وإنما أقصد بذلك مجتمعاً له طابع فذ من المدنية قدمها لنا التاريخ كثمرة للعمل المشترك ساهم فيه جميع الطوائف الدينية التي عاشت وعملت معاً جنباً إلى جنب تحت راية الإسلام - والتي قدمت لنا بذلك تراثاً مشتركاً لجميع سكان الشرق الإسلامى - بنفس الصورة ونفس الأسباب التي اعتبرنا بها حضارة الغرب مسيحية وهي تراث مشترك لا يتجزأ ساهم فيه جميع الغربيين بما فيهم اللاتينيون والمفكرون الأحرار والكاثوليك والبروتستانت . »

ثم عاد في اليوم التالي بتاريخ ١٨/١٠/١٩٢٢ فأيد هذا القول في مذكرته رقم ١١٨ التي قال فيها : « لا أرى ما يمنع من التوسع في معنى « المدنية الإسلامية » على النحو الذي قرره الأستاذ الفرنسي الذي نقلت قوله بالأمس وأرى أن المدنية الإسلامية هي ميراث حلال للمسلمين والمسيحيين واليهود من المقيمين في الشرق فخارج الجميع مشترك والكل تضافروا على إيجاد هذه المدنية . »

وأكثر من ذلك فإنه أشار إلى أن الشريعة الإسلامية نفسها وإن كانت تشمل جزءاً يتعلق بالعقيدة والعبادات إلا أن هذا الجزء المتعلق بالتعاليم الدينية لا تفرضه الشريعة على المواطنين غير المسلمين ولذلك يعتبره أحكاماً دينية . أما الجزء الثاني وهو القانون الإسلامى (بالمعنى العصري) الذي يشمل أحكام المعاملات والنظم الاقتصادية والجنائية والسياسية فهي أحكام دنيوية تسرى على جميع مواطني الدولة الإسلامية . وأيده في مذكرته رقم ١٥٢ بالتفصيل كما يلي :

« في الشريعة الإسلامية نفسها من الممكن أن يرى الباحث في التعاليم الإسلامية تعاليم دينية وإلى جانب أساساً لإنشاء مدنية دنيوية صلتها بالدين كصلة المدنية الغربية بعلم الأخلاق أو بالدين المسيحي في الأمم المتدنية وقد سبق أن ذكرت أن ولاية أى بكر للخلافة بعد النبي لم تكن بإذن صريح من النبي إلا في الصلاة » وفي مذكرته رقم ١٦٠ كما يلي

« في نطاق الفقه يؤخذ الجزء الخاص بالعقائد والعبادات . ويستخرج منه القواعد العامة للشريعة

ان نهضة الشرق تعنى فى ذهنى نهضة الإسلام دون شك^(١) باعتباره إحدى حضارات الشرق التاريخية . إنه يمثل إحدى تلك الحضارات التى تحمل الطابع التقليدى للعبقريّة الشرقية .

هل سيكون العصر الجديد إيذاناً بقرب عودة الشمس إلى الشرق الذى غرق فى الظلام — هل يستعيد الإسلام مجده باعتباره العامل الأساسى فى نهضتها هل سنشهد مرة أخرى « الشرق بالإسلام .. والإسلام للشرق !! » .

الإسلامية وهى قواعد تصلح لعموميتها ان تطبق فى كل زمان ومكان وتعتبر هذه القواعد أصولاً للشرعة الإسلامية .

وأزبد هنا أنه فى أحياء الشرعة الإسلامية لا يجب الاقتصار على كونها شرعة صالحة لتطبيقها على المسلمين فى العصر الحاضر بل على غير المسلمين أيضاً وليس معنى هذا ارغام غير المسلمين على اتباع قواعد لا تقرها معتقداتهم وأديانهم المختلفة التى يجب احترامها احتراماً تاماً بل معناه أن تكون حركة أحياء الشرعة الإسلامية مبنية على أساس لا يتناقض مع هذه المعتقدات الدينية ولتحقيق ذلك يجب تقرير مبدأين :

١ — أن يعمل فى هذه الحركة الإصلاحية إلى جانب المسلمين غيرهم من الشرقيين غير المسلمين القانونيين منهم والاجتماعيين .

٢ — أن يقرر بجلاء قاعدة لم تعط حتى الآن عناية كافية وهى أن الشرعة الإسلامية تكملها الشرائع الأخرى السابقة عليها . ما لم تتناقض معها هذه الشرائع فتسخ الجزء الذى تناقضت فيه معها وفيما عدا ذلك فإنه يجب اعتبار هذه الشرائع قائمة كجزء من الشرعة الإسلامية ، وبمقتضى هذه القاعدة يمكن قبول كثير من مبادئ الشرائع الأخرى القديمة الصالحة للتطبيق فى العصر الحاضر .

(١) هذه العبارة تؤكد أن كلمة الشرق هى مرادفة فى نظره لكلمة « العالم الإسلامى » وقد أكد ذلك مراراً فى مذكراته .

مدخل

النظرية العامة

ويشمل المباحث التالية :

- ١ — مبادئ أساسية .
- ٢ — الحكومة الإسلامية : خصائصها ووجوبها .
- ٣ — مناقشة رأى الشيخ على عبدالرازق .
- ٤ — خطة البحث .

(*) كان هذا المدخل مقدمة الجزء الأول من الرسالة في الأصل الفرنسي (وتشغل فيه من ص ١ إلى ١٠)
لكنني تصرفت في ترتيب بعض موضوعاتها لتكون مدخلا للقسم القانوني من الكتاب .

المبحث الأول

مبادئ أساسية

١ - الشريعة والفقه والقانون :

القانون الإسلامى أو كما يسميه الفقهاء المسلمون « الفقه » ، أوسع نطاقاً من « القانون » فى التشريعات المعاصرة .
فالقانون بالمعنى الحديث فى التشريعات الأوربية يشتمل على قسمين هما :
- القانون العام ، - والقانون الخاص .

أما الفقه الإسلامى فلا يقتصر على هذين الفرعين ، بل هو أوسع نطاقاً من ذلك ، لأنه يدرس مسائل خارجة عن نطاق القانون بالمعنى المعروف فى العصر الحاضر ، كأحكام العبادات ، والطهارة ، وبعض قواعد الصحة ، وآداب السلوك والأخلاق .

ثم ان الفقه الإسلامى لا يقتصر على دراسة الأحكام القانونية التى تدخل فى نطاق « علم الفروع » ، بل انه يشتمل على شئ آخر هو « علم الأصول » الذى يدرس مصادر التشريع (القرآن والسنة والاجماع والقياس وما إليها) ، ويبحث فى طرق استنباط الأحكام الفرعية من تلك المصادر .

كما أن الفقهاء يعتبرون دراسة العقائد علماً مستقلاً ، هو « علم الكلام »^(١) .

(١) البند (١) ص ٣ ، ٤ من النص الفرنسى .

ولما كان علم الكلام يدخل فى نطاق الشريعة ، فمعنى ذلك أنها أوسع نطاقاً من الفقه أى القانون أو علم الفروع .

٢ - الدستور والقانون العام في الفقه الإسلامى :

تدخل أحكام الخلافة (نظام الحكومة) بطبيعتها في نطاق « علم الفروع » وعلى وجه التحديد في شقه المتعلق بالقانون العام (والقانون الدستوري) رغم أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام .

ونحن لا نشك في وجود « قانون عام » (وقانون دستوري » في الفقه الإسلامى ، وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا هذه المصطلحات ولم يقرؤا بوضوح التفرقة الموجودة في القوانين الحديثة بين القانون العام والقانون الخاص^(١) ، بل ساروا على بحث المسائل المتعلقة بهذين الفرعين معا دون تمييز كل منهما عن الآخر فنجدهم يدرسون العقود مع الحدود إلى جانب قواعد الإدارة ونظام القضاء والولايات (ومن بينها ولاية الحكم ونظام الحكومة) .

حاشية :

في عام ١٩٢٩ عندما كان مدرسا بكلية الحقوق بالجامعة المصرية نشر مقالا في مجلة « المحاماة الشرعية » العدد الأول في السنة الأولى - تحت عنوان « الدين والدولة في الإسلام » - لخص فيه أهم الأفكار التي اشتمل عليها فقه الخلافة - ومن بينها فكرة التمييز بين الشريعة والقانون الإسلامى التي قال بشأنها ما يلي .
« إذا اقتصرنا نحن المشتغلين بالقانون على علم الفقه وجدنا أن الفقهاء أدركوا ضرورة هذا التمييز فوضعوا أبوابا للعبادات وأبوابا للمعاملات وبذلك فرقوا بين المسائل الدينية وبين القانون بمعناه الحديث . لذلك يجب أن تقتصر من الفقه في أبحاثنا على أبواب المعاملات فهذه هي الدائرة القانونية . وإذا أردنا أن تبقى الشريعة على معناها الواسع المصطلح عليه من قديم من أنها تشمل العبادات والمعاملات فلنخلق اصطلاحاً آخر يدل على ما أردناه وتسمى أبواب الفقه الخاصة بالمعاملات ، القانون الإسلامى ، ولكن علينا أن ندخل ضمن هذا القانون مع هذا الجانب من الفقه علم أصول الفقه الذى يبين لنا مصادر القانون وكيفية استنباط الأحكام من تلك المصادر كما ندخل أيضاً في القانون الإسلامى جزءاً من علم الكلام وهو المتعلق بمباحث الإمامة لأن هذا أساس القانون العام » .

(١) البند (٢) ص ٤ من النص الفرنسى .

ولكنهم فرقوا بين « حق الله » و « حق العبد » عند بيان طبيعة كل حق على حدة كما سنرى فيما بعد .

حاشية :

في مقاله « بمجلة المحاماة الشرعية » المشار إليها أوضح هذه الفكرة بقوله :
« لنقسم القانون الإسلامى تقسيماً حديثاً إلى قانون خاص وقانون عام . فالقانون الخاص يشمل القواعد

لذلك فان تحديد نطاق « القانون العام » في الفقه الإسلامي واستنباط قواعد التنظيم الدستوري أو الاداري ، أو الدولي - على أسس مستقلة ومتميزة عن القانون الخاص - مهمة شاقة وعسيرة ، لأنها محاولة جديدة على الفقه الإسلامي .

وهناك عامل آخر يزيد في صعوبة هذه المهمة هو أن مسائل القانون العام لم تحظ من الفقهاء المسلمين في العصور السابقة بنفس العناية التي بذلوها لمسائل « القانون الخاص » (١) .

٣ - نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة) (٢) :

موضوع بحثنا هو أحكام الخلافة ، أي « الحكومة الإسلامية » فهو لا يشمل كل مسائل القانون العام « ولا القانون الدستوري الاسلامي » . وإذا كانت نظرية الخلافة تتسع لجميع القواعد المتعلقة بنظام الحكومة الإسلامية سواء دخلت في نطاق القانون الدستوري ، أو القانون الاداري ، أو المالي - إلا أنها لا تشمل جميع قواعد القانون الدستوري في عرف التشريعات الحديثة ولا في نظر الفقه الاسلامي .

التي تضبط علاقات الأفراد بعضها ببعض الآخر فأبواب المعاملات والأحوال الشخصية تدخل في القانون الخاص . والقانون العام يشمل القواعد التي تسري على السلطات العامة وعلاقة هذه السلطات بالأفراد . وإذا أردنا أن نجد في كل قسم فروعها سهل علينا أن نجد في القانون الإسلامي الخاص قانوناً مدنياً وقانون مرافعات وأساساً لقانون تجاري . وأن نجد في القانون العام الإسلامي قانوناً دستورياً وقانوناً ادارياً وقانوناً جنائياً وأصولاً بنى عليها قانوناً دولياً عاماً وقانوناً دولياً خاصاً . ولا يراد بهذا التقسيم أن تندمج الشريعة الإسلامية في القانون الحديث وأن تفقد استقلالها وإنما يراد بهذا تسهيل المقارنة بينهما ... » .

(١) بقية البند ٢ ص ٤ بالنص الفرنسي .

(٢) البند ٣ ص ٥ من النص الفرنسي :

تعليق .

(سوف نستعمل كلمة « الحكومة » مرادفة لكلمة « الخلافة » خلال هذه الدراسة - لأن رأينا هو أن أحكام الخلافة نظرية عامة التطبيق على جميع نظم الحكم من وجهة النظر الإسلامية ، .

وأهم المسائل الدستورية التي تخرج عن نطاق البحث هي :^(١)

١ — القواعد المنظمة لحرريات الأفراد وحقوقهم العامة ، وقد تناولتها كتب الفقه الإسلامى بطريقة استطرادية دون أن تضع لها نظريات عامة تناسب أهميتها العملية . ودراستها تحتاج الى بحوث ومؤلفات خاصة تدخل فى نطاق دراسة سلطة التشريع^(٢) .

٢ — القواعد المنظمة للسلطة التشريعية . وهى تعتبر من أهم مباحث القوابين الدستورية الحديثة ، ومن أهم أبواب الفقه الإسلامى كذلك ، ولكنها مع ذلك

(١) بقية البند ٣ ص ٥ وراجع الهامش السابق - كما يلاحظ أننا نقلنا البنود (٤ ، ٥ ، ٦) من المقدمة إلى الباب المهيدي ضمن الجزء الأول من البحث .

(٢) تعليق :

الموضوعات التى تدخل ضمن القواعد الدستورية المعاصرة - مثل سلطة التشريع والحرريات هى موضوعات هامة فى الشريعة والفقه الإسلامى - وإذا كانت لا تدخل ضمن نطاق أحكام الخلافة فى نظر الجمهورى فذلك لأنها خارجة عن سلطة الحكومة - ويترتب على ذلك ما يلى :

(أ) ان كل تدخل من جانب الخليفة أو الحكومة فى نطاق التشريع والحرريات يعتبر تجاوزاً لحدود السلطة الذى درسه المؤلف بالتفصيل فى البند ١٥٥ وما بعده (الفصل الثانى من الباب الثانى من الكتاب الثانى تحت عنوان مبدأ الشورى) .

(ب) ان تنظيم الحرريات أو تقيدها يدخل فى اختصاص السلطة التشريعية وبذلك يخرج عن حدود سلطة الخليفة أو حكومته .

(ج) ان الأمة تمارس حق التشريع بطريق الاجماع وهو المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة - كما أوضح المؤلف فى البند ١٦٥ وفى مواضع أخرى كثيرة أهمها البند ٥ وما بعده حيث اعتبر ان الاجماع معناه تقرير مبدأ سيادة الأمة .

ثم ان الأمة تشرف على أعمال السلطة التنفيذية (التى يباشرها الخليفة والحكومة) طبقاً لمبدأ الشورى التى فرضها القرآن والسنة والاجماع كما أوضح فى البند ١٦٦ وما بعده فى الفصل المشار إليه تحت عنوان مبدأ الشورى

(د) ان دراسة الشورى كبحث منفصل عن دراسة الخلافة ضرورى لاعطاء صورة كاملة للمبادئ التى يقوم عليها نظام المجتمع ونظام الدولة والقانون الدستورى فى الإسلام بصورة عامة - لذلك فقد أعدنا كتاباً للشورى تكملة لكتاب الخلافة الذى ترجمناه من رسالة السنهورى وسيجد القارىء والباحث أن الشورى هى الاطار الشرعى والمحور الذى يربط بين جميع أنظمة المجتمع والدولة فضلاً عن حرريات الأفراد وحقوق الأمة وسيادتها فى شريعتها الغراء .

لا تعتبر في نظر فقهاءنا داخلة في نطاق نظام الحكومة الذي يتمثل في أحكام الخلافة ، لأن حكومة (الخليفة) لا تملك أية سلطة تشريعية في الإسلام . وهذا المبدأ (استقلال التشريع عن الحكومة) يحد من سلطة (الحكومة) فلا يستطيع (الخليفة) أن يكون حاكماً مطلقاً . وهذا من أهم خصائص نظام الحكم الإسلامي ، لأن سلطته مقصورة على المسائل التنفيذية والقضائية ، وإن كانت اختصاصاته واسعة في هاتين الناحيتين ، إلا أنها لا تشمل حق التشريع ولا يستطيع الخليفة أن يتدخل في نطاق التشريع . فليس (الخليفة) أو الحاكم المسلم مطلق السلطة يملك جميع السلطات كما يزعم البعض^(١) .

موضع نظام « الحكومة » (فقه الخلافة) في الفقه الإسلامي :^(٢) .
يعالج فقهاؤنا موضوع نظام حكومة الخلافة كملحق للأبواب العامة في علم الكلام دون أبواب علم الفروع^(٣) ، وهناك أمران لفتا نظر الباحثين من الفقهاء

(١) ورد هذا الزعم في مقال نشرته مجلة العالم الإسلامي (ص ١٩ - ٢٧٥) حيث قال كاتب المقال ان المسلمين الذين يقولون بأن الخليفة نائب عن الأمة إنما استمدروا هذا القول من اطلاعهم على كتابات (روسو) أو (لينين) ، وخطأ الكاتب يرجع إلى عدم تمييزه بين قواعد الفقه الإسلامي التي لا تعترف للحاكم بسلطة مطلقة وبين ما جرى عليه العمل في الدول الإسلامية من ممارسة بعض الحكام سلطات استبدادية مخالفة بذلك روح الشريعة الإسلامية ونصوصها مخالفة تامة صريحة .

تعليق :

يراجع تعليقا المطول على مبدأ استقلال الشريعة وسيادتها في نظر السنهوري في نهاية الملخص الذي قدمناه للجزء الثاني من الرسالة - ويلاحظ أن تاريخنا يؤكد أنه لم يجرؤ أحد من الخلفاء أو الحكام على ممارسة سلطة التشريع ولذلك لا يمكن وصف حكمهم بأن كان تمهولياً .

(٢) هذا البند وارد في الأصل الفرنسي تحت رقم (٧) في المقدمة ص ١٩ - ٢٠ ، ٢١ وقد قدمناه على موضوعات البنود ٤ ، ٥ ، ٦ لارتباطه بالبند السابق .

(٣) يوجد مؤلف واحد فريد في نوعه وهو (الأحكام السلطانية) للماوردي وهو فقيه شافعي عالِم مسائل الخلافة بشيء من التوسع ، وإن كان قد اهتم بالناحية الإدارية في أحكام الخلافة أكثر من ناحيتها الدستورية وسيكون هذا الكتاب المرجع الأساسي لنا .

الأوربيين الذين تعرضوا لدراسة الخلافة : أولهما هذا الوضع الشاذ لمسألة الخلافة ونظام الحكومة بين مباحث العقائد وثانيهما الاقتضاب المخل الذى عالج به علماء الكلام مسألة الخلافة رغم أهميتها .

وقد علل الفقهاء المسألة الأولى بأن قواعد الخلافة وإن كانت جزءاً من علم الفروع إلا أنها يجب أن تدرج رغم ذلك فى كتب العقائد للرد على أصحاب المذاهب الفاسدة ، الذين يعتقدون عقائد شاذة بشأن الخلافة^(١)

هذا التعليل غير مقنع^(٢) لأن اعتناق بعض الفرق عقائد فاسدة بشأن الخلافة يوجب على علماء الكلام دحض آراء الفرق الملحدة إلا أنه لا يبرر انصراف كتب الفقه عن دراسة قواعد الخلافة باعتبارها جزءاً من فقه الفروع .

والحقيقة أن الموضوع الطبيعى لدراسة نظام الخلافة هو علم الفقه لا علم الكلام الذى يجب أن يبحث هذا الموضوع بحثاً ثانوياً مقصوراً على الناحية التى تمس العقيدة . والواقع أن الفقهاء لم يتحمسوا لدراسة الخلافة ولا غيرها من مسائل القانون العام بسبب الخلافات بين الفرق الإسلامية حول الخلافة ، التى دخلت مباحثها ضمن مباحث العقائد .

غير أن هناك علة أخرى أقرب إلى الصواب تفسر عزوف الفقهاء عن الخوض فى أحكام الخلافة خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التى سادت العالم الإسلامى منذ الأمويين^(٣) وأياً كانت العلة فالذى لا جدال فيه أن شطر الفقه

(١) مثل بعض مذاهب الشيعة المتطرفين الذين يمنحون الأئمة من آل البيت صفات العصمة أو الألوهية - راجع (الفتازانى) فى تقريب المرام ، ص ٣٢١ - وشرح الفتازانى على العقائد النسفية ، طبعة دار الكتب بالقاهرة ص ١٤٦ - والجرجاني (المواقف) الطبعة الأولى - القاهرة عام ١٩٠٧ - ج ٨ - ص ٣٤٤ .

(٢) وقد انتقد أحد علماء الكلام هذا التعليل فى (شرح تقريب المرام) ص ٣٢١ - ٣٢٨ - حيث فرق بدقة بين ما يتعلق بعلم الكلام فى دراسة الخلافة ، وبين ما يدخل فى دراسة الفقه ، ويرى أن الجانب الأول هو وحده الذى يدخل فى دراسة علم الكلام .

بقية البند (٧) ص ٢١ .

(٣) يلاحظ أن عدد المؤلفين المسلمين فى العلوم السياسية قليل جداً إذا قورنوا بالعدد الضخم من

الإسلامى المتعلق بالقانون العام قد بقى فى حالة طفولة بسبب هذا العزوف (١) .

٤ - فصل السلطات فى الشريعة الإسلامية (٢) .

يعتبر مبدأ فصل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية حجر الزاوية فى النظم الدستورية الحديثة .

وكان الفقه الدستورى الحديث يبالغ بآدىء الأمر فى تطبيق مبدأ الفصل

العلماء المسلمين فى العلوم الأخرى كعلماء العقائد واللغة والفقهاء والرياضيين والطبيين والكيميائيين والأطباء والفلكيين وغيرهم .

وقد أبدى هذه الملاحظة فى شىء من المبالغة الشيخ / على عبدالرازق فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم) القاهرة سنة ١٩٢٥ ص ٢٢ - ٣١ .

وقد أورد (أرنولد) فى كتابه عن الخلافة ص ١٢١ أسماء بعض فلاسفة العلوم السياسية المسلمين مثل (الفارابى) و (إخوان الصفا) و (نصر الدين) و (جلال الدين الداوانى) الذى حاول تطويع الفلسفة اليونانية لنظرية الخلافة .

(١) تعليق :

لقد فند السهورى ادعاءات الشيخ على عبدالرازق فى البند ١٥ وما بعده - كما ان الشيخ محمد الحضر حسين رد عليه تفصيلاً فى كتابه المعروف « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » . ثم اننا نستطيع أن نقدم تعليلاً علمياً مستمداً مما تميزت به الشريعة الإسلامية من حرمان الدولة وحكامها من سلطة التشريع مما يجعل وزن الموضوعات المتعلقة بالدولة وسلطانها أقل بكثير مما هو بالنظم الأوروبية حيث تكون ممارسة الدولة لسلطة التشريع وسيلة لهيمنتها الشاملة على شئون المجتمع وهو ما لا تتمتع به الدولة فى الإسلام .

إن هذا التعليل نابع من طبيعة الشريعة الإسلامية وتقييدها لسلطة الحكام وتجريدهم من ادعاء الحق الإلهى فى الحكم لأنهم نواب للأمة وعمال لها تعينهم وتأجرهم وتحاسبهم . ان الحاكم - أباً كان - لا شك أنه مجرد فى الفقه الإسلامى من الادعاءات التى كانت سبباً فى ثورات الشعوب الأخرى قبل الإسلام وبعده على الذين يدعون ملكية كل شىء من دون الأمة . وأنهم مصدر السلطات ، ويدهم التشريع والثروة حتى وصل الأمر ببعضهم فى الجاهلية ادعاء الألوهية والسيادة والتشريع .

والقانون العام الإسلامى يقوم على هذه الأصول العامة وعلى رأسها حرية الفرد وسيادة الأمة .

لقد اكتفى الحكام المسلمون المستبدون بما استحوذوا عليه من ثروة وسلطة ولكنهم لم يدعوا لأنفسهم حق التشريع بل ظهروا أمام الناس كحماة للشريعة وسدنة لها ، مدعين أن استبدادهم ليس إلا لحماية المجتمع من الفوضى ولكنهم لم يتخذوا التشريع سلاحاً لفرض استبدادهم كما يفعل حكام كثيرون فى العصر الحاضر .

(٢) اول بند ٤ ص ٥ ، ٦ من النص الفرنسى فيما عدا الفقرة الأخيرة فراجع فى الأصل الفرنسى أول

البند رقم (٦) ص (١٧) وهامش رقم (٢٤) فى تلك الصحيفة .

الكامل بين السلطات . ولكنه الآن أصبح يميل الى الاعتدال في تطبيقه ، ويراعى ضرورة التعاون بين الهيئات التى تباشر هذه السلطات الثلاث ، ويضع القواعد التى تكفل تنسيق هذا التعاون .

أما الفقه الإسلامى فانه يجمع بين التشدد والاعتدال في هذه الناحية . فهناك فصل تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية . بل انه يبالغ في ذلك الى درجة لم تصل اليها النظم البرلمانية الحديثة التى يعترف أغلبها لرئيس الدولة ، وهو ممثل السلطة التنفيذية ، ببعض الاختصاصات فى التشريع (عن طريق حقه فى اقتراح القوانين أو الاعتراض عليها أو إصدارها ، على حسب الأحوال) (١) .

ان مبدأ فصل السلطات أساس نظام الحكم الإسلامى ، على الأخص فيما يتعلق بالسلطة التشريعية لأنها كما سنرى مستقلة تماماً عن الخليفة . أما بالنسبة للسلطة القضائية ، فرغم أنه يدخل ضمن اختصاصات الخليفة تولية القضاة — إلا ان الفقهاء قرروا أن القضاة لا تنتهى ولا يتهم بوفاء الخليفة الذى عينهم — وعللوا هذا المبدأ بأن القاضى يستمد ولايته من الأمة لا من الخليفة . وان الخليفة عندما عينه انما كان رسولاً للأمة وممثلاً لها (فى مباشرة عقد تعيين القضاة) — ولذلك يطبق عليه المبدأ العام الذى يقرر أن وفاة الوكيل لا أثر لها على العقد الذى باشره لصالح الأصيل (٢) . وهذا يؤكد بوضوح المبدأ الإسلامى ان الخليفة ليس إلا نائبا عن الأمة فى مباشرة السلطة التنفيذية وفى تعيين القضاة (٣) معنى ذلك ان الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية ليس كاملاً الا أنهما يشتركان فى

(١) يقابله هامش ٣ البند ٤ ص ٦ .

(٢) يراجع الكامالى فى البدائع ج ٧ ص ١٦ — ويراجع فى الأصل الفرنسى هامش ٢٤ ص ١٧ بند (٦) .

(٣) يؤكد ذلك ما قرره الماوردى من أنه إذا لم يوجد خليفة أو لم يوجد لدى احدى الجماعات قاض قد عينه الخليفة ، فإن هم أن يقلدوا قاضياً عليهم ويصح تقليده وتنفيذ أحكامه .
تراجع الأحكام فى نهاية الباب السادس والخاص بولاية القضاء ص ٦٤ .

أنهما يقومان بتطبيق أحكام الشريعة — ولذلك فأنهما يخضعان للشريعة خضوعاً تاماً .

استقلال التشريع في النظام الإسلامي^(١) :

ان دراسة مبدأ الفصل بين السلطات تبين لنا أن السلطة التشريعية تختص بها هيئة مستقلة تماماً عن حكومة (الخليفة) — وعليه فان دراستنا لنظام الخلافة سوف تنحصر في نطاق السلطة التنفيذية والسلطة القضائية ، لأن الخليفة ليس له حق في التدخل في التشريع ، لذلك علينا الآن في هذا الباب التمهيدى أن نستعرض بعض المبادئ الأساسية المتعلقة بالهيئة التي تتولى مهمة التشريع في النظام الإسلامي .

من الوجهة النظرية البحتة ، التشريع الإسلامي في الأصل تشريع سماوى ، يصدر عن الله سبحانه وتعالى ، والإرادة الإلهية نقلت إلينا بوسيلتين : وسيلة مباشرة هي القرآن الكريم لأنه كلام الله الموحى به الى رسوله . أما الوسيلة الأخرى فهي غير مباشرة ، تمثلها السنة النبوية ، وهي الأعمال والأقوال المنقولة عن الرسول — ﷺ . فالقرآن والسنة هما المصدران الأولان للتشريع الإسلامي ولكن هذين المصدرين قد اكتملا بوفاء الرسول الذي كان بشراً حياته محدودة^(٢)

وبعد وفاة النبي — ﷺ — ، بقى للشريعة الإسلامية مصدر متجدد دائم

(١) بقية البند رقم (٤) في مقدمة الأصل الفرنسى ص ٦ .

(٢) تعليق :

في مقاله المشار إليه (في مجلة المحاماة الشرعية ص ١١) أوضح هذه الفكرة تحت عنوان (السلطة التشريعية) بالعبارات الآتية : « السلطان عندنا نحن المسلمين : هو الله تعالى ، لا أحد لسلطانه ولا راد لأمره ، فهو الشارع لأمر الدين والدنيا ، مشيئة نافذة وأمره قانون ، فهو إذن السلطة الكبرى . ولكن أوامر الله ونواهيه لا تعرف إلا بالوحي ، ولما كان الوحي قاصراً على الأنبياء كان علينا أن نعين إرادة الله عز وجل بواسطة نبيه ﷺ ولقد بعنا النبي ﷺ كتاب الله الكريم الذي يتضمن إرادة الله عز وجل ورسالة إلى عباده فكان أول مصادر التشريع . وكانت سنة ﷺ مفسرة له ، فهي المصدر الثانى ... ولما كانت الأحكام الدنيوية تتطور تبعاً للمدنية وكان لابد من انقطاع الوحي ببعض الرسول ﷺ أصبح

يولى ارشاد الأمة وهدايتها ، وهو (لاجماع) ، الذى يعتبر فى المرتبة الثالثة من مصادر التشريع الإسلامى ^(١) .

ان اعتبار اجماع الأمة مصدرا للتشريع الإسلامى هو نواة المبدأ الحديث ، الذى يجعل إرادة الأمة مصدر السلطات . والذى يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة فى النظم العصرية .

هذا المبدأ الذى يقوم عليه التشريع الإسلامى ، هو نفس المبدأ الذى يقوم عليه النظام النبأى الحديث . لكن الذى يميز النظام الإسلامى أن ممثلى الأمة فى القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون أى العلماء الذين يعترف لهم بالوصول الى مرتبة الاجتهاد ^(٢) ..

وقد أدى ذلك بالبعض الى القول بأن الحكومة الإسلامية هى حكومة (العلماء) ولكن وصول العلماء الى مرتبة الاجتهاد بكفاءتهم العلمية والأخلاقية والعملية لا ينفى كونهم يمثلون الأمة فى القيام بمهمة التشريع ^(٣) .

محمداً أن يكون لدى المسلمين مصدر ثالث للتشريع هو الذى يضمن للأحكام الدينية جديها وتمشيها مع الزمن . وهذا المصدر هو إجماع الأمة ، ...

(١) أما المصدر الرابع فهو اجتهاد الفقهاء بطريق القياس وطرق الاستدلال الأخرى . ويقابله الهامش ٤ البند ٦ ص ٦ .

(٢) تعليق .

في مقاله في مجلة الحماية الشرعية - المشار إليه سابقاً - أوضح هذه الفكرة بعبارة صريحة فقال (في ص ١١) ما يلي :

« ليس المجتهدون طبقة من الطبقات كما كان معهوداً في طبقة النبلاء (في أوروبا) . أو في طبقة الكهنة (في المسيحية) بل لكل مسلم أن يكون مجتهداً إذا وصل في العلم إلى درجة الاجتهاد فمعنى أن الاجتهاد مصدر للقانون : أن طائفة من المسلمين يتوبون عن الأمة الإسلامية ونيابتهم آية لا بطريق التصويت العام كالمعاد في المجالس النيابية الحديثة بل بطريق : العلم وهذه الطائفة تملك قوة التشريع في حدود الكتاب والسنة . فحكومة المسلمين حكومة علماء ، والعلماء في الأمة الإسلامية - كما يقول عليه الصلاة والسلام هم ورثة الأنبياء . أما ان العلماء يملكون قوة التشريع في الدولة الإسلامية ، فهذا أصل من أصول الفقه معروف ، ... »

(٣) هذا هو ما ذهب إليه « ستوق مير جردنج » . ويعارض ذلك « لامير » في مؤلفه (وظيفة القانون

المدنى المقارن) .

الأمة هي التي تعبر عن الإرادة الإلهية باجماعها — وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته^(١) :

إن اجماع الأمة نوع من التعبير عن الإرادة الإلهية . استنادا الى العبارة الرائعة للحديث الشريف . « ان الله أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة » .
ويهمنا أن نلاحظ هنا أن الخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطى لنفسه حق التعبير عن الإرادة الإلهية ، أى أنه لا يملك أن يصدر تشريعا . لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين ، أى مجموع الأمة .
ان أى صورة للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام من أن ارادة الأمة هي التي تعبر عن ارادة الله ، وأن التشريع يكون باجماع صادر عن إرادة الأمة فلها وحدها دون حكامها (حتى لو كانوا خلفاء) . حق التعبير عن الارادة الإلهية بعد القرآن والسنة النبوية .
وهناك مصادر أخرى تلى الاجماع في الأهمية ، ويشملها لفظ الاجتهاد ،

ومرجع الخلاف بين الرأيين هو أن النيابة عن الأمة في نظر لامبير هي النيابة المستمدة من الانتخاب ، وهو ما لم يحدث في النظام الإسلامي . أما النيابة عن الأمة بمعنى التعبير عن ارادتها ، فإن لامبير لا يجادل في توفر تلك الصفة لدى المجتهدين ، حين يقرر بأن (كل ما يقرره الاجماع من أحكام شرعية يحوز بالطبع لقة المسلمين وطاعتهم واحترامهم) .

ونلاحظ أن لامبير يحكم على الاجماع حسبا كان مطبقا فعلا في التاريخ الإسلامي ، ومثل هذا الحكم لا يكفي ، لأنه يسقط من اعتباره ما كان يمكن أن يصل إليه هذا النظام إذا استمر في تطوره الذي عطله الظروف السياسية .

يقابله في النص الفرنسي الهامش رقم ٦ البند ٤ ص ٧ .

تعليق :

في رأينا أن تمثيل الأئمة المجتهدين للأمة ثابت لأن جمهور الناس هم الذين اعترفوا لهم بالامامة عن ثقة واقتناع وذلك بالشهرة العامة والشورى المرسله دون اجراء انتخابات ولا اشتراط شهادات علمية — ولم يحصلوا على درجة الاجتهاد أو صفة الامامة بقرار من الخليفة ولا من الحكومة ولا من أى جهة رسمية (سياسية أو علمية كالأزهر مثلا ..) يراجع في ذلك كتابنا في الشورى تحت الطبع .

(١) تراجع بقية بند ٤ ص ٧ في النص الفرنسي .

ويدخل فيه القياس ، ويليه مصادر فقهية أخرى مختلف عليها بين الأئمة :
كالاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف .

وبعض الفقهاء يعتبر القياس مصدراً مستقلاً — والبعض الآخر يرى انه ليس
مصدراً وانما هو تفسير للأحكام فقط وبعضهم يعتبره مصدراً مستقلاً في حدود
ضيقة .

لكن القرآن والسنة لهما في التشريع الإسلامى صفة دستورية بمعنى أن الاجماع
أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما .

إن الأمة الإسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الاجماع أما ولى الأمر (وهو
الخليفة) فلا يملك من هذه السلطة شيئاً ^(١) .

٥ — نظرية السيادة في الإسلام : سيادة الأمة هي سيادة الشريعة ^(٢) :

ان فكرة السيادة مرتبطة بموضوع السلطة التشريعية في الإسلام . وفكرة
السيادة — كما هو معروف لكل مشتغل بالقانون العام — لها أهمية كبرى في
النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم ، في العصر الحديث .
والمتفق عليه في العصر الحاضر ، ان السيادة للأمة ، من الناحية النظرية على
الأقل ^(٣) .

وقد بنى روسو فكرة سيادة الأمة على العقد الاجتماعى . ولكن علماء

(١) أجاز الفقهاء للخليفة إذا كان قد وصل إلى مرتبة الاجتهاد أن يجتهد في أحكام الشريعة على قدم
المساواة مع غيره من المجتهدين بصفته فقيهاً مجتهداً فقط إذا توفرت لديه شروط العلم والاجتهاد .
يقابله الهامش ٥ البند ٤ ص ٧ .

(٢) تقابل البند ٦ ص ١٧ ، ١٨ ، ١٩ وقد نقلناها إلى هذا الموضع لعلها بهذا الموضوع .

(٣) يقابله في النص الفرنسى هامش ٢٦ البند ٦ ص ١٨ .

يراجع أسمان في « مبادئ القانون الدستورى » باريس سنة ١٨٩٦ ص ١٥٩ — ١٦٨ .

ويراجع هامش ٢٥ ص ١٧ بند ٦ من الأصل الفرنسى حيث يشير إلى أن بعض الفقهاء المعاصرين يهاجمون
هذا المبدأ ومنهم العميد (ديكى) .

آخرين ، يستبعدون فكرة روسو ، ويرون أنه ما دامت السلطات في الدولة إنما توجد لمصلحة الأمة ، فيجب أن تكون الأمة هي مصدر تلك السلطات والرقابة على مباشرتها (وهذا هو ما يقصد بالقول بأن السيادة للأمة) .

فما هو موقف الشريعة الإسلامية في هذه المسألة ؟

روح التشريع الإسلامى تفرض أن (السيادة) ، بمعنى السلطة غير المحدودة بالحدود التى فرضها الله ، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك وإراداته هي شريعتنا التى لها السيادة فى المجتمع ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل فى القرآن ، وسنة الرسول المعصوم الملهم . ثم اجماع الأمة .

الإجماع معناه أن الأمة صاحبة السيادة :

إن الله الذى هو الرحمن الرحيم القوى القادر لم يتركنا بغير مرشد بعد وفاة الرسول ﷺ . بل إنه استخلفنا فى الأرض ، ومنحنا شرف خلافته بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة . فكان السيادة الآلهية والحق فى التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة فى يد مجموع الأمة — لا فى يد الطغاة من الحكام أو الملوك ، كما كان الشأن فى الدول المسيحية التى ادعى ملوكها حقا آلهيا .

بذلك يمكن القول بأن السيادة فى الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته — سواء كان خليفة أو أميرا أو ملكا أو حاكما — أو هيئة من أى نوع ، وإنما هي لله القدير الذى فوضها للأمة فى مجموعها^(١) .

(١) يقابله فى النص الفرنسى هامش ٢٧ البند ٦ ص ١٨ .
وفى ذلك قال « عبدالرحيم » فى كتابه « مبادئ الفقه الإسلامى » ، ص ٦٠ : « إن السيادة فى الشريعة الإسلامية لله وحده فى الأصل ، ولكن بما أنه فوض للأمة سلطة التشريع والرقابة على الحكام فإنه يجب القول بأنه فوض السيادة للشعب . والمسلم به أن الشريعة الإسلامية لا تقر نزع السيادة من الأمة مهما يكن نظام الحكومة الذى تختاره مباشرة ختونها ... » .

كذلك لا تعترف الشريعة الإسلامية بالسيادة لأية هيئة أو جماعة أو طائفة متميزة عن مجموع الأمة . فإن الإسلام لا يعترف بوجود « هيئة دينية » متميزة مثل رجال الكنيسة في الديانة الكاثوليكية^(١) ، بل يمكن القول : إن السيادة الشعبية في الإسلام حق إلهي^(٢) في الحدود التي أشرنا إليها . والخليفة ، كأى حاكم في الإسلام ، ليس ممثلاً للسلطة الآلهية ، ولا يستمد سلطانه من السيادة الآلهية وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته ويستمد منها سلطته المحدودة^(٣) في المسائل التنفيذية ، أو القضائية دون الناحية التشريعية .

تعليق :

وقد أكد السنورى هذا المبدأ في مقاله بمجلة المحاماة الشرعية المشار إليه (ص ١١) بقوله : « أراد الشارع الحكيم ألا يترك الأمة دون هاد بعد أن مضى عنها هاديا فلم يجعل لفرد مهما عظمت سلطته أن يحمل من الأمة محل المشرع أو السيد المطلق .. فالخليفة وهو على رأس الحكومة لا يملك من سلطة التشريع شيئاً ولا يشترك فيها باعتباره أنه خليفة (بل يوصف أنه مجتهد إذا كان مجتهداً شأنه في ذلك شأن سائر المجتهدين) - بل جعل سبحانه وتعالى الأمة الإسلامية صاحبة السلطان في شئونها مادامت تسعمل ذلك السلطان في حدود الكتاب والسنة ... » .

(١) يقابله في النص الفرنسى الهامش ٢٨ البند ٦ ص ١٩ .

لذلك لا يوجد في الإسلام حكومة تيوقراطية - فالمجتهدون وهم يتولون امتباط التشريع باسم الأمة عن طريق الاجماع لا يعبرون هيئة متميزة ، فكل انسان يمكن أن يعتبر مجتهداً إذا توافرت فيه الصفات العلمية والأخلاقية التي اشترطها الفقهاء .

(٢) يقابله في النص الفرنسى الهامش ٢٩ البند ١ ص ١٩ .

فكرة السيادة الآلهية ليست مقصورة على الشريعة الإسلامية . ففي القرن السادس عشر دافع بعض رجال الدين المسيحي - مثل « سوارز Suarez » عن الفكرة نفسها . ولكن فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، من أنصار القانون الطبيعي والمدافعين عن حريات الشعوب ، لم يصلوا إلى بناء فكرة السيادة الشعبية على أساس الحق الإلهي إلا تحت تأثير فكرة القانون الطبيعي - يراجع « اسمان » في « مبادئ القانون الدستوري » ص ١٥٤ .

(٣) يقابله في النص الفرنسى الهامش ٣٠ البند ٦ ص ١٩ .

يراجع هذا المعنى في « المبسوط » ، « للسرعسي » ، الذي أشارت له المذكرة التركية عن « الخلافة والسيادة القومية » ترجمة عبدالغنى السنى - طبعة القاهرة سنة ١٩٢٤ ، ص ٢٩ وكذلك « عبدالرحيم » في مؤلفه « عن « مبادئ الفقه الإسلامى » ، ص ٣٨٤ ، والفتازالى في « تقريب المرام - شرح مذهب الكلام » ، ص ٣٢٦ - حيث يقول بأن الخليفة يمثل شرع الله ويمثل الأمة في نفس الوقت .

٦ - الإجماع أساس نظام الحكومة (وهو مصدر للتشريع الفقهي المتجدد) :

إن أهمية الإجماع كمصدر للتشريع تزداد اذا لاحظنا أنه في نفس الوقت (كالشورى) يعتبر أساسا للنظام النيابى فى الإسلام . ولذلك وصفه المستشرق (جولدزير) بأنه (مفتاح التطور التاريخى للإسلام من الناحية السياسية والعلمية والتشريعية)^(١) .

ولذلك ينبغى ان نبحث فى دور الاجماع فى نظام الحكم الإسلامى وعلاقته بمبدأ الشورى والحكم النيابى .

وقبل التعرض لهذا البحث ، يجب أن نعرف ما هو الإجماع كما عرضه الأصوليون (فقهاء الأصول) .

ما هو الإجماع ؟

عرفه (صدر الشريعة)^(٢) بأنه (اتفاق مجتهدى الأمة فى عصر معين ، على حكم شرعى) . ولكن هذا الفقيه يضيق فى نطاق الاجماع اذ أنه يقصره على الأحكام الدينية والاجتماعية ، ويخرج من نطاقه الأحكام الطبيعية ، لأنها تستمد من قوانين طبيعية . وتقتصر مهمة الاجماع فى نظره على الكشف عنها واعلانها . ويعلل ذلك بأن الاجماع لازم فى الأحكام التى يحتاج فى معرفتها إلى الهام إلهى . أما عدا ذلك فإنه يمكن الكشف عنه بالعقل أو الحس .

ولكن جمهور الفقهاء لا يلتزمون هذا النطاق الضيق . فإن البعض ، كابن

(١) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٧ البند ٥ ص ٨ .

جولدزير فى كتابه (العقيدة والشريعة فى الإسلام) الترجمة الفرنسية ١٩٢٠ ص ٤٥ (والترجمة العربية ص ٢٦ رقم ٦) .

(٢) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٨ البند ٥ ص ٨ .

يراجع كتاب شرح التوضيح لمن التفح - طبة القاهرة ج ٢ ص ٤١ .

الحاجب يجعل الاجماع شاملا لكل شئون الأمة ، كالحرب مثلا . والتفتازانى
— فى كتابه (التلويح) (١) ينتقد صدر الشريعة فى تضييقه لنطاق الاجماع .
لأن الاجماع فى نظره يمكن أن يطبق فى الأحكام العقلية والوقائع الحسية .

نستخلص من هذه المناقشات ان الإجماع يشمل جميع الأحكام القانونية^(٢) .
ويرى الفقهاء أن الإجماع يشترك فيه المجتهدون وهم الذين وصلوا درجة معينة
من العلم بالشريعة^(٣) .

ولا يشترط الفقهاء فى المجتهدين أى شرط من حيث الزمان أو المكان ففى كل
عصر ، وفى كل مكان يمكن للمجتهدين أن يجمعوا على حكم شرعى معين ،
فيصبح له صفة الإجماع^(٤) .

ويستلزم بعض الفقهاء لوجود الإجماع اتفاق جميع المجتهدين (فى عصر واحد
مهما اختلفت بلادهم) على حكم واحد ولكن هناك رأيا بأن اتفاق الأغلبية
يكفى^(٥) .

(١) (التلويح ج ٢ ص ٤١) . يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٩ البند ٥ ص ٩ .

(٢) وقد ذكر صدر الشريعة أمثلة للأحكام المستمدة من الاجماع تشمل بعض المسائل المدنية (كالترام
الخليفة بالضمان ، التعويض ، إذا تسبب فى اجهاض امرأة أقام عليها الحد وهى حامل) ومسائل الموارث
وبيت المال .

يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١٠ البند ٥ ص ٩ .

(٣) والعلم بالشريعة يستلزم العلم بالقرآن ، والجديث ، واللغة العربية ، وعلم الأصول . كما
يشترطون فى المجتهد أن يكون عدلا (غير فاسق) وألا يكون مبتدعا . وسرى فيما بعد أن المجتهدين على عدة
أنواع .

يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١١ البند ٥ ص ٩ .

(٤) قال بعض الفقهاء ان الاجماع حق للصحابة وحدهم . وقد اعترف مالك بهذا الحق لأهل المدينة
المنورة وهناك رأى ثالث يقصره على (أهل البيت) . ولكن هذه الآراء كلها مرجوحة . يقابله فى النص
الفرنسى الهامش ١٢ البند ٥ ص ١٠ .

(٥) (شرح التوضيح لمن التلويح) ج ٢ ص ٤٦ . يقابله الهامش ١٣ البند ٥ ص ١٠ .

تعليق :

من الناحية العملية لا يترتب على الخلاف فى شروط الاجماع نتائج كثيرة — لأن القاعدة ان كل اجماع

والحكم الذى يصدر عن الإجماع نهائى وملزم ^(١) وتكون له قوة التشريع كأحكام الكتاب والسنة .

أساس حجية الإجماع :

أساس حجية الإجماع حديث الرسول ﷺ « إن الله أجار أمتى أن تجتمع على ضلالة » وهناك أدلة أخرى كثيرة يستند إليها فى تقرير حجية الإجماع : مثل قول الرسول - ﷺ - : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ^(٢) .
وفى القرآن ، قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

مدى حجية الإجماع :

يختلف الإجماع عن الكتاب والسنة فى أن الحكم الذى يتقرر بالإجماع يمكن أن

ينقض بإجماع مماثل له فالتشديد أو التخفيف فى شروط الإجماع الملزم ينتج عنه تشديد أو تخفيف مماثل فى الإجماع الذى ينقضه .

(١) وينتج عن ذلك أن المجتهد الذى شارك فى الإجماع لا يجوز له أن يعدل عن رأيه على الأرجح ، وإن كان الشافعى يميز له الرجوع . وقد استخلص من ذلك صدر الشريعة أن الإجماع لا يصبح نهائياً إلا بعد انقراض جيل المجتهدين الذين شاركوا فيه حتى يضمن عدم عدولهم (شرح التوضيح ص ٤٦) .
يقابله الهامش ١٤ البند ٥ ص ١٠ .

(٢) وهذا هو أساس قول البعض بأن إجماع الأمة يكون تعبيراً عن الإرادة الإلهية ما دام الأصل أن التشريع الإسلامى صادر عن الإرادة الإلهية - يراجع أيضاً فى القرآن الكريم سورة آل عمران الآية رقم ١١٠ ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .. ﴾
ومما يروى عن الشافعى ، وهو من القائلين بحجية الإجماع كمصدر للتشريع أنه سئل عن منعه فى القرآن ، فطلب مهلة ثلاثة أيام عاد بعدها مريضاً ضعيفاً متورم الأيدي والأقدام منتفخ الوجه مما لقيه من جهد وتعب فى البحث والاستقصاء عن الآية التى يستند إليها وهى قوله تعالى فى سورة النساء الآية ١١٥ : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾ . وذلك عدا الأحاديث الكثيرة التى اعتمد عليها .

راجع (جولدزير) الطبعة الفرنسية ص ٤٥ ، والترجمة العربية ص ٥٣ .

يقابله الهامش ١٥ البند ٥ ص ١٠ .

يلغى أو يعدل بإجماع لاحق . فكل جيل يمكن أن يقرر بالإجماع ما يراه مناسباً له ولو خالف أجماع الأجيال السابقة — بل إن له أن يعدل عما تقرر بأجماعه في تاريخ سابق ، وهذا هو ما يقرره فقهاء مثل « فخر الإسلام » . وإن هناك آخرين مثل « التفتازاني » و « صدر الشريعة » يرون أن أجماع الصحابة يكون ملزماً للأجيال اللاحقة لأنهم كانوا قريبين عهد بالرسول — ﷺ — (١) .

سند الإجماع :

ويرى الفقهاء أن الإجماع لا بد له من سند أى أن القواعد الشرعية التي يضعها يجب أن تبنى على سند من مصدر آخر . واختلفوا فيما إذا كان هذا السند يجب أن يكون سنداً قطعياً أى من الكتاب أو السنة المشهورة وحدهما ، أم يكفي أن يستند إلى الاجتهاد (٢) .

ضرورة الإجماع كمصدر تشريعي مباشر متجدد ، وأهميته :

هذه هي الخطوط الرئيسية لنظرية الإجماع طبقاً لما قرره فقهاؤنا الأقدمون . ومنها نرى أن وجود الإجماع كمصدر للتشريع الإسلامي كان أمراً ضرورياً . لأن

(١) شرح التوضيح ج ٢ ص ٥١ . يقابله الهامش ١٦ البند ٥ ص ١١ .

(٢) بعض المعتزلة وبعض الخوارج وأغلبية الشيعة لا يعتبرون الإجماع من مصادر التشريع . راجع « كشف الأسرار » وقد قام المستشرقون بدراسات كثيرة عن الإجماع ، نذكر منها « سنوق هيرجرونج » Snouk Hurgronje مقالان في :

— مجلة تاريخ الأديان ١٨٩٨ (١٥ — ٢٢) ص ١٧٥ ، ١٨٥ ، ٢٠١ .

— « جولدزير » في دراسات إسلامية ص ٨٥ — ٨٧ ، ٩٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ٢١٤ .

٢٥٦ ، ٢٦٠ — وفي كتابه عقائد الإسلام وتشريعه الترجمة الفرنسية ص ٤٤ وما بعدها والترجمة العربية ص ٥٢ وما بعدها — و « لامبير » في كتابه « وظيفة القانون المدني المقارن » ص ٣٢٥ وما بعدها .

— « دنكان مكدونالد » في « تطور العقيدة والفقه » ، والنظريات الدستورية في الإسلام ، ص ١٠٥ وما بعدها .

يقابله الهامش ١٧ البند ٥ ص ١٢

القرآن والسنة وهما المصدران الأولان للشرعية قد أخذتا صورة نهائية في فترة قصيرة انتهت بوفاة النبي ﷺ — . في حين أن الشرعية يجب أن تبقى بعد ذلك في نمو مستمر وتطور متواصل . مما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور في أحكام الشرعية الإسلامية . وهذا المصدر هو الإجماع . فالإجماع يمكن أن يعتبر بحق ، المصدر المباشر للتشريع بعد الكتاب والسنة ، وهو الذي يمكنه التطور الدائم مع تقدم العصور وتغير الظروف ، رغم تبعيته الظاهرة لهذين المصدرين .

إن اهتمام الفقهاء بأن يكون للإجماع سند مستمد من مصادر الشرعية الأخرى ، يمكن أن يفهم منه أن دور الإجماع هو أن يكون المصدر المباشر للتشريع (أو التقنين) أي أن مهمته الأولى هي (التقنين) أو صياغة الأحكام المستمدة من الكتاب والسنة أو من الاجتهاد ووضعها في الصورة المناسبة للجيل الذي يعاصره — ولذلك فإن بعض العلماء الأوروبيين قد توقعوا أن يصبح هو المصدر المباشر الرئيسي للفقهاء ، بالنسبة للقائمين بالتطبيق رغم تبعيته الظاهرة للمصدرين الأولين (الكتاب والسنة) (١) .

(١) عبر عن ذلك المستشرق سنوك هيرجرونج بقوله : أصبح الإجماع في العصور الحالية هو الأساس العلمي للتشريع الإسلامي ، وأصبح القرآن والسنة مصدرين تاريخيين ، أما هذا المصدر الثالث (الإجماع) فله أهمية عملية كبرى ، فإن أحكام الفقه جميعها يمكن أن تنسب إليه ، مهما يكن مصدرها الأول ، وهي تستمد صفتها الإلزامية وصياغتها وقابليتها للتطبيق من الإجماع . وإلى هذا المعنى ذهب الأستاذ لامير فقال : إن الإجماع بعد عدة قرون قد أصبح له الصدارة في التعبير عن المصدرين التاريخيين : الكتاب والسنة لأن القائمين بالتطبيق قد يستغنون بالرجوع إليه عن البحث فيهما . ويراجع « لامير » في « وظيفة القانون المدني المقارن » ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ وكذلك ص ٣٢٧ .

يقابله الهامش ١٨ البند ٥ ص ١٢ .

تعليق :

وبلاحظ أن وصف الغربيين للكتاب والسنة بأنهما مصدران تاريخيان لا يمكن أن يقره مسلم لأنه قد يفهم منه أنهما لا يدخلان ضمن المصادر الحية للفقه والتشريع الإسلامي وهو ما لا يقبل به أحد من المسلمين .

٧ - تطور الإجماع وتنظيمه :

إذا تتبعنا ظهور الإجماع الضمني ، أمكننا القول بأن الفائدة الأولى من وجوده هي جعل العرف مصدراً من مصادر التشريع . هذه الوظيفة هي التي مكنت الامام مالك ، مؤسس أحد المذاهب الأربعة الكبرى من أن يذهب في تعليل حجية عرف أهل المدينة الى القول بأنه إجماع مستند الى السنة النبوية ، قائلاً إن أهل المدينة المنورة إنما كانوا يقتفون أثر الرسول ﷺ (١) .

ولكن فائدة الإجماع لم تقتصر على ذلك فقد استند اليه الفقهاء للقول بأن اتفاق الصحابة على حكم معين يجعله ملزماً . والفائدة الثالثة هي أن الإجماع أساس لاعطاء الأحكام التي تستمد من الاجتهاد صفة أكثر الزامية اذا أجمع عليها المجتهدون (في عصر معين) ، وذلك في المسائل المستحدثة التي لم يرد بشأنها نص في الكتاب أو السنة .

فالإجماع يسد حاجات المجتمع الإسلامي الى أحكام جديدة وهذه الحاجات تزداد بمضي العصور وتغير الظروف . فهو اذن أداة فنية ضرورية لصياغة أحكام الشريعة (وتقنينها) ونموها وملاءمتها مع حاجات المجتمع وظروفه . ويمكن القول بأن فائدة الإجماع في أبسط صورة هي اقرار الأحكام التي تستمد من توافق ضمنى استقر بمضى الزمن في صورة عرف . ثم إنه أداة لإقرار الأحكام الناتجة عن اتفاق صريح في الرأي بين الصحابة ، أو بين المجتهدين بعدهم .

(١) ويلاحظ ابن خلدون في مقدمة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ص ٤٤٩ - ٥٠٠) قال ان مالكا لم يكن يعبر عرف أهل المدينة نوعاً من الاجماع ، وإن كان قد ربط بين الموضوعين لوجود عنصر مشترك بينهما هو إجماع للآراء أو اتفاقها لكن هذا الاتفاق مبنى في نظره على تتبع آثار الرسول في حالة عرف عامة أهل المدينة . أما في حالة الاجماع ، فقد يكون مبنياً على اجتهاد . ولذلك يرى ابن خلدون ان عرف أهل المدينة كان يجب أن يدرج في باب السنة ، أو يعبر مصدراً شرعياً مستقلاً من المصادر المختلف عليها بين الفقهاء ، ويلاحظ أن الحنفية يعبرون العرف من مصادر التشريع ، لا على أساس الاجماع ، ولكن باعتبارها استحساناً . وهو مصدر مستقبل للتشريع ، يختلف عليه .

يقابله الهامش ١٩ البند ٥ ص ١٣ .

ان الإجماع كمصدر شرعى^(١) للأحكام يفيد فى اقرار التوافق الضمنى أو اللإرادى فى صورة العرف . ويعبر كذلك عن الاتفاق الارادى الصريح للمجتهدين . وكان من المتوقع أن يتطور بعد ذلك ليأخذ صورة الاتفاق « الشورى الذى يعم بعد المناقشة والمداولة ، فى مجامع أو ندوات أو مجالس تضم جميع مجتهدى العصر أو الجيل الذى صدر فيه .

ولكن فقهاءنا لم يصلوا الى مرحلة تنظيم الهيئة التى تتولى الإجماع فى صورة مجلس للحوار والتشاور ، ولم يعرف الإسلام فى تاريخه مجالس للعلماء أو المجتهدين مثل المجامع التى وجدت فى الكنيسة الكاثوليكية^(٢) ، بل وقف علماؤنا أمام هذه الخطوة الضرورية مما أوشك أن يصيب هذا المصدر الشرعى بالعقم ، رغم أنه يحمل فى ثناياه قابلية الفقه الإسلامى للنمو والتطور^(٣) .

تنظيم هيئة للإجماع :

ولكى يواصل الإجماع تطوره ، على نحو الذى أوضحناه ليقوم بوظيفته الطبيعية ، نرى أنه لابد من خطوتين : الأولى ، تنظيم الاداة العملية للإجماع بطريق

(١) تعليق :

يجب أن نلاحظ أن حجة الاجماع كمصدر للأحكام قررها القرآن والسنة النبوية فلا يجوز أن يفهم من تعداد المؤلف لفوائد الاجماع أنه تقرر بعد وفاة الرسول وكان وليد ضرورات اجتماعية - لأن الشارع الحكيم أعطى الاجماع حجته ليواجه هذه الضرورات قبل وجودها فعلا .

(٢) « جولدزير » فى سنة ١٩٠٣ ج ٢ ص ٣١٧ وما يلىها . ويراجع « ستوق هيرجورنج فى مجلة تاريخ الأديان ، ١٨٩٨ - ٣٧ - ص ٢٠١ ويرى عكس ذلك « شاواس باشا » فى كتابه « نظرية الشريعة الإسلامية » بالفرنسية ج ١ ص ٣٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ و كتابه « القانون الإسلامى فى التطبيق » ص ١٠٨ وما يلىها . و « ريموندوست » فى مجلة جمعية التشريع المقارن الانجليزية - المجموعة الثانية ، رقم ٤ سنة ١٩٠٠ ص ٣١ - ٣٢ .

(٣) يقابله الهامش ٢١ البند ٥ ص ١٥ .

« جولدزير » فى كتابه « العقيدة والشريعة الإسلامية » الترجمة الفرنسية ص ٤٦ - (والترجمة العربية ، ص ٥٤) .

المدافلة في مجلس شورى كما لاحظ بحق الأستاذ « عبدالرحيم » ، المؤلف الهندي^(١) .

كيفية اختيار الأشخاص الذين يشتركون في الإجماع^(٢) :

أما الخطوة الثانية في نظرنا ، فهي اتخاذ الإجماع أساساً للنظام النيابي في الحكم الإسلامي . وهذه الفكرة ليست غريبة عن المبادئ التي أشارت لها كتب الفقهاء الأقدمين . فالمعروف أن الإجماع يشمل جميع الأحكام التي يحتاج إليها المجتمع الإسلامي . ووضع هذه الأحكام يستلزم علماً بمصادر الشريعة وأحكامها ، وعلماً بأحوال الناس وحاجاتهم . وبذلك يمكن التفرقة بين نوعين من المجتهدين : أولهم رجال الفقه الذين يختصون بالمسائل الفقهية النظرية . وثانيهم الخبراء ورجال العمل ، من المختصين بمعرفة مختلف نواحي الحياة الاجتماعية المعقدة كرجال الزراعة ، أو الصناعة ، أو التجارة ، أو المال ، أو السياسة ، أو الحرب وأمثالهم ، فهؤلاء يمكن اعتبارهم من « أهل الذكر » ، الذين أمر القرآن باستشارتهم في قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » . فهم مجتهدون

(١) في كتابه بالانجليزية « مبادئ الفقه الإسلامي » ، حيث قال عن الإجماع : « قبل أن أترك هذه المسألة ألاحظ أنه يوجد نقص كبير في القواعد الخاصة بهذا المصدر الشرعي الهام ، ذلك هو عدم وجود جهاز محدد ومنظم تنظيمياً عملياً ، لاختيار الفقهاء الصالحين للمشاركة في الإجماع ، ولضبط مداولاتهم واليات الأحكام الناتجة عنها في صورة رسمية موثوق بها . وقد يرجع هذا النقص إلى الظروف السياسية التي عاش فيها العالم الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين . ويظهر أن نظرية الإجماع كانت في مستوى فكري يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية التي كانت تسود المجتمع الإسلامي . مما أدى إلى عدم تنظيمه بصورة عملية دائمة في العصور التي ظهر فيها » .

المؤلف المشار إليه طبعة لندن ومدارس سنة ١٩١١ ص ١٣٥ - ١٣٦ .

وفي نهاية هذا الكتاب سنتنى إلى اقتراح تكوين مجلس شورى للمجتهدين ، بدأ هذا النص وفتح باب التطور وهو في الأحكام الشرعية .

يقابله الهامش ٢٢ البند ٥ ص ١٥ .

تعليق : لنا لملاحظات على هذا الاقتراح عرضناها في كتابنا عن « الشورى » تحت الطبع تدور حول إيجاد ضمانات قوية لمنع تدخل الحكومات في هذه المجالس .

(٢) نص الهامش ٢٣ نهاية البند ٥ ص ١٦ في النص الفرنسي نقلناه للصلب لأهميته .

من نوع خاص .

فاذا وجدت مجالس شورى تضم رجالا من هذا النوع فانا بذلك ندخل فى استنباط الأحكام الإسلامية ، بجانب رجال الفقه النظريين عنصرا ضروريا لى تجميع الأحكام الشرعية ملائمة لحاجات من النواحي الاقتصادية والاجتماعية ، التى تستلزم وضع هذه الأحكام .

بقى أن نعرف كيف يختار « أهل الذكر » ؟ هذه مسألة اجتهادية تخضع لظروف المجتمع ومصلحه . ولا شك أنه يمكن اختيارهم عن طريق انتخابهم بواسطة عامة المسلمين ، لأن المسلمين أعلم بمن هو أكثر دراية بشئونهم واحساسا بحاجاتهم ومصلحتهم . وهذه الطريقة ممكنة ومقبولة ، وإن لم تكن حتمية . لأن تقدم النظم السياسية والاجتماعية يمكن ان يسفر عن وجود طرق أخرى أصح منها . وتجارب الأمم خير هاد فى هذا المضمار .

والواقع أن فكرة مساهمة الشعب بأجمعه فى « الإجماع » ليست غريبة مطلقا عن الفقه الإسلامى . فإن فقيها مثل « أبى بكر الباقلانى » يرى أن الفقهاء ليسوا هم وحدهم الذين يشاركون فى الإجماع — بل جميع المسلمين ، ما عدا غير العقلاء ، أو غير البالغين (١) .

بهذا يمكن أن يصبح الإجماع « العاقل الأساسى » فى قدرة الشريعة الإسلامية على التطور والنمو . وقد تساءل المستشرق جولدزهر عما يمكن أن يؤدى إليه تطبيق الإجماع فى المستقبل . ويمكننا أن نجيب على هذا التساؤل ، بأنه ينتج عن تطبيق الإجماع نظام حكم نيابى إسلامى .

(١) أورده ، عبدالرحيم ، فى كتابه « مبادئ الفقه الإسلامى » ص ١١٩ . وقد اعترض « الفزالى » فى « كشف الأسرار » ج ٣ ص ٢٤٠ على هذا رأى . ولكن اعراضه لم ينصب على المبدأ . وإنما احتج بعدم امكان أخذ رأى جميع المسلمين . وهذه الحجة تسقط — فى نظرنا — لو أننا أدخلنا على رأى الباقلانى تعديلا طفيفا ، بالاكتفاء باتفاق صادر عن « نواب » أو « ممثلين » لجميع المسلمين ، بدلا من موافقة المسلمين جميعا .

يقابلها نهاية الهامش ٢٣ نهاية الند ٥ ص ١٦ و ١٧ من الأصل الفرنسى .

المبحث الثانى

تعريف (الخلافة) الحكومة الإسلامية وخصائصها ووجوبها

٨ - تعريف (الخلافة) : هى الحكومة الإسلامية الكاملة :

لكى ندرس نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة) يجب أن نبحث فى أساسها الشرعى . وقبل أن ندخل فى هذا المبحث يجب أن نعرف « الخلافة » لكى نستخلص من هذا التعريف خصائصها المميزة للحكومة الإسلامية الكاملة (الخلافة) .

عرفها (التفتازانى) بأنها (رئاسة عامة فى أمر الدين والدنيا ، خلافة عن النبى - صلى الله عليه وسلم - ^(١) ويلاحظ أن ابن خلدون يميز بين ثلاثة أنواع من نظم الحكم - الحكم الواقعى الذى تسيطر فيه القوة والحكم السياسى المبني على قواعد العقل والحكم الإسلامى المبني على الشريعة .

(١) أورده (السيد رشيد رضا) فى كتابه عن (الخلافة) ص ١٠ - نقلا عن (تفهيم المرام) ص ٣٢١ و (مقاصد الطالبين) . وتوجد تعريفات أخرى مشابهة فى (المواقف) ج ٨ ص ٢٤٥ و (ابن خلدون) ص ٢١١ - ٢١٢ و (الرازى) ذكره رشيد رضا ص ٨ وابن القيم ، أورده المذكرة التركية عن الخلافة ترجمة (عبد الغنى منى) ص ٩ .

تعليق : نأخذ على هذا التعريف أنه يوحى بأن الخلافة منصب - والواقع أنها فى نظرنا ونظر المؤلف هى نظرية عامة يفرع عنها مجموعة الأصول والقواعد التى يقوم عليها كل حكم إسلامى .
وقد لاحظ البعض أن المؤلف اكتفى بنقل تعريف التفتازانى وأشار إلى التعريفات الأخرى دون أن يقدم

خصائص الخلافة (الحكومة الإسلامية الكاملة) :

نستخلص من ذلك أن حكومة الخلافة تتميز عن الحكومات الأخرى بالخصائص الثلاث الآتية :

١ - أن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة أى تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية .

٢ - أن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية .

٣ - أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامى .

ومتى اجتمعت هذه الخصائص ^(١) فى الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة

تعريفاً من عنده وسبب ذلك فى نظرنا هو أنه قصد ببحثه استنباط المبادئ التى تكون نظرية عامة لأصول النظام السياسى والقواعد التى تدخل ضمن هذه النظرية التى يقوم عليها كل نظام حكم اسلامى - فى حين أن التعريفات المشار إليها كانت تنصب على نظام حكم معين قام به مجهود رائد فى الدعوة لتطويره واستنباط نظرية عامة شاملة على أساس ما قدمه الفقه فى الماضى . وبدأ ذلك باستنباط الخصائص التى تميزه عن أى نظام آخر - لكننا نأخذ عليه أنه عنى بالخصائص المتعلقة باختصاصات الحكومة - ولم يذكر مبدأ الشورى الذى جعلته الشريعة أساس الخلافة وكل نظام حكم إسلامى - وإن كان قد أشار لذلك فى مناسبة نالية (فى البند ٢٠٥) عندما ميز بين الخلافة الصحيحة (الراشدة) والخلافة الناقصة أو الفاسدة - تراجع تعليقاتنا على ذلك فيما بعد ...

وهذا هو الذى جعلنا نعتبر أن فقه الشورى هو أساس فقه الخلافة ، وخصصنا لذلك كتابنا « فقه الشورى والاستشارة » .

(١) تعليق . يظهر أنه استخلص الخصائص الثلاث المذكورة من مجموع التعريفات التى أشار إليها فى الهامش السابق ومن أقوال الفقهاء فى شرحها - وفى نظرنا أنه يجمعها مبدأ واحد هو تطبيق الشريعة الإسلامية على الكافة - وقد عبر ابن خلدون (المقدمة ص ١٩١) عن ذلك بقوله : « الخلافة هى حل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية ... » أما الصفتان الأولى والثالثة فهما مستمدتان من مبدأ عموم ولاية حكومة الخلافة إذ يدخل ضمن العموم التكامل بين المصالح الأخروية والدنيوية ويدخل فيه أيضاً مبدأ وحدة العالم الإسلامى - وكلاهما من الالتزامات التى يفرضها تطبيق الشريعة وكان يجب أن يكون أولها وجوب التزام الحكام والمحكومين بمبدأ الشورى بكل نتائجه من حيث حرية أهل الحل والعقد فى اختيار من يعزى الحكم ومحاسبته له - ولكن عنده فى ذلك أنه يتكلم عن اختصاصات الحكومة التى تم اختيارها فعلاً بالطريق الشرعى أى بالشورى (وهى الحكومة الراشدة) .

شرعية مهما يكن شكلها ، واستحقت ان توصف بأنها حكومة
(الخلافة) (١) ؟

هل توجب الشريعة إقامة حكم إسلامي (الخلافة) (٢) ؟ :

لقد حرصنا على تحديد خصائص الخلافة ليتضح منها أنها حكومة من نوع معين له خصائصه المميزة له - لأننا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصائص فإن لن نستطيع أن نفهم الجدل الطويل الذي يدور حول وجوب الخلافة أو عدم وجوبها - ولكي نبحث أساس وجوب الخلافة علينا أن نجيب على السؤال الآتي هل يجب ، طبقاً للشريعة الإسلامية أن توجد حكومة إسلامية تتوفر فيها الصفات الثلاث التي ذكرناها وما هو سند هذا الوجوب أو أساسه ؟ .

٩ - إجماع أهل السنة والمعتزلة والشيعة على وجوب إقامة حكم إسلامي
(الخلافة) :

إن أهل السنة ، والمعتزلة ، يرون أن الخلافة واجب شرعي ، ولكنهم يختلفون في أساس هذا الوجوب : فأهل السنة يرون أن سند وجوب الخلافة هو الاجماع ، أما الرأي الآخر ، وأغلب أنصاره من المعتزلة ، فيرى أن سند الوجوب هو العقل .

وهناك طائفة من المعتزلة ترى أن سند وجوب الخلافة شرعي وعقلي في وقت واحد . ويرى الشيعة كذلك وجوب إقامة الحكومة الإسلامية (٣) .

(١) وقد استعمل لقب (خليفة) أبو بكر في أول عهده ، ومعناه (النائب) وقد أراد البعض تسميته أبا بكر (خليفة الله) ، ولكنه رفض ، وأمر بأن يسمى (خليفة الرسول) . وينتقد الفقهاء عبارة (خليفة الله) لأن الله لا يمكن أن يكون له خليفة لأنه ليس غائباً ولا ميتاً حتى يخلفه أحد . وفي عهد عمر استعمل أيضاً لقب (أمير المؤمنين) . وقد استعمل لقب « امام » في عهد النبي ، للدلالة على رئيس الجماعة الإسلامية . واستمر الشيعة في استعمال هذا اللقب . ويقابله الهامش ٣٦ نهاية البند ٨ ص ٢٢ .

(٢) راجع نهاية البند ٨ ص ٢٣ من النص الفرنسي .

(٣) هناك بيان مفصل للمذاهب المختلفة في وجوب الخلافة وسنده في كتاب (المؤلف) ج ٨ ص ٣٤٥

يقابله الهامش ٣٧ البند ٩ ص ٣٣ من الأصل الفرنسي .

١٠ - مذهب أهل السنة :

الرأى الأول لدى أهل السنة هو الذى يجعل الاجماع سنداً لوجوب إقامة الحكم الإسلامى (الخلافة) ويعتمد على سوابق تاريخية مؤكدة . فبعد وفاة النبى - صلى الله عليه وسلم - أجمع الصحابة على ضرورة اختيار واحد منهم رئيساً يقوم مقامه ، وشرعوا فى انتخاب الخليفة قبل أن يدفن النبى ﷺ ، مما يؤكد صفة الاستعجال والخطورة لهذه المسألة فى نظرهم .

وإذا كان وقع خلاف بين الأنصار والمهاجرين ، أو بين بعض المهاجرين وبعض آخر - فإن هذا الخلاف كان مقصوراً على اختيار شخص الخليفة من بين المرشحين ولكنه لم ينصب قط على مبدأ وجوب اختيار الخليفة ، ولا على وجوب الخلافة (١) .

أما عن سند هذا الاجماع ، فإن كثيراً من المؤلفين لم يتعرضوا له ، مكتفين بالقول بأنه لا بد أن الصحابة فهموا ذلك الوجوب من حوادث حصلت فى عهد النبى ﷺ أى من السنة (٢) .

ومن أصحاب هذا الرأى من يضيف إلى إجماع الصحابة والأجيال اللاحقة مصادر أخرى لوجوب الخلافة ، كبعض الآيات القرآنية ، والأحاديث

(١) (الماوردى) فى (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة ص ٣ . و (الفتاوى) فى (تقريب المرام) ص ٢٢١ - و (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ - ٣٤٦ و (شرح العقائد النسبية) ص ١٤٢ و (ابن خلدون) ص ٢١٢ و (مقاصد الطالبين) أشار إليه السيد رشيد رضا ص ١٠ . واجماع الصحابة قد أقرته جميع الأجيال اللاحقة . وقد أشرنا من قبل إلى أن اجماع الصحابة ملزم للأجيال اللاحقة ولا يجوز إبطاله باجماع لاحق . يقابله الهامش ٣٨ البند ١٠ ص ٢٤ .

(٢) المواقف ج ٨ ص ٣٤٦ . وقد أبدى ، لامير ، هذه الملاحظة : ان علماء الكلام يرون حجة الاجماع فى بعض الأحيان بافراض أنه بنى على سنة قد نسيت وان الاجماع بذاته دليل على وجود تلك السنة (وظيفة القانون المدنى المقارن) ص ٣٢٦ . ومن الممكن أن نجد للاجماع سنداً فى النصوص القرآنية والأحاديث التى يعبرها بعض الفقهاء أساس وجود الخلافة (والى أشرنا إليها فى الهامش التالى) . يقابله الهامش ٣٩ البند ١٠ ص ٢٤ .

النبوية ^(١) التي يفسرها البعض على وجوب الخلافة ، وإن كان الظاهر من هذا الرأي ليس هو الراجح في مذهب السنة .

١١ - مذهب المعتزلة :

أما النظرية الثانية ، ويقول بها المعتزلة بصفة أساسية ^(٢) فترى أن سند وجوب الخلافة ليس الشرع بل هو العقل . مع ملاحظة أن المعتزلة ^(٣) خلافاً

(١) يقابله الهامش ٤٠ البند ١٠ ص ٢٥ . ومن بين هذه النصوص ما أورده (الفتازاني) وهو حديث (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية) في شرح العقائد النسفية ص ١٤٢ . أما الخيالي فإنه يرى أن الامام المقصود بهذا الحديث هو النبي ﷺ . وأورد (ابن حزم) الآية الكريمة ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ . وفي كتابه (الفصل في الملل والنحل) مطبعة المهدى بالقاهرة ص ٨٧ ج ٤ . وقد أشار إلى أحاديث كثيرة ولكنه لم يذكرها . ويذكر (الماوردي) الآية التي ذكرها ابن حزم ، ويضيف الحديث الشريف : (سيليكم من بعدى ولادة ، فليكن البر بربه ، والفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ، فإن أحسنوا فلكم ولهم . وإن أساءوا فلكم وعليهم) (الأحكام السلطانية) ص ٣ .

ويأخذ السيد رشيد رضا على الفقهاء أنهم لم يوردوا الأحاديث الدالة على وجوب الخلافة ، ويذكر منها عدداً كبيراً في كتابه في عدة مواضع ، (ص ١١ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ... الخ) . يراجع أيضاً (أرنولد) في كتابه (الخلافة) ، سنة ١٩٢٤ ص ٤٢ - ٤٥ .

والحقيقة أن النصوص التي تذكر في هذا المجال ليست قاطعة في وجوب الخلافة باعتبارها ذلك النوع من نظم الحكم الذي يتميز بالخصائص التي أشرنا إليها . بل إنها تلزم المسلمين بإيجاد حكومة ما ، دون تحديد نوع هذه الحكومة وتوجب عليهم طاعة هؤلاء الحكام . ولكنا نرى أن هذه النصوص وإن لم تكف بذاتها سنداً لوجوب الخلافة ، فهي على الأقل كافية لتكون سنداً للاجماع الذي أوجبها والذي أشرنا إليه في الصلب .

(٢) ويؤيدهم (الزيدية) وهي إحدى فرق الشيعة التي تأثرت كثيراً بآراء المعتزلة .

يقابله الهامش ٤١ البند ١١ ص ٣٦ .

(٣) المعتزلة من أقدم مدارس علم الكلام . وكان لهم فضل كبير في إدخال الحجج العقلية في دراسة العقائد الإسلامية والدفاع عنها . ويلقبون بأهل (العدل والتوحيد) لأنهم يرون أن العدل واجب على الله ، أو كما يسمونه (لطف واجب) ، وإن الله عادل قطعاً . ولما كان العدل والظلم يعرفان بالعقل ، فإن العدل واجب بالنسبة لله كما هو واجب بالنسبة للبشر . أما عن التوحيد فإنهم يرفضون كل تصوير مادي لصفات الله ، ويصلون بذلك إلى القول بأن القرآن مخلوق وليس قديماً .

يراجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٧٧ - ٣٨٤ وابن حزم والشهرستاني و (جولدزير) الطبعة الفرنسية ص ٩٦ - ٩٧ (والترجمة العربية ص ١٠٥) .

لأهل السنة والأشعرية^(١) يرون أن الأحكام الشرعية يمكن أن يكون مصدرها العقل على حين أن مذهب أهل السنة التقليدي يرى أن الأحكام الشرعية مصدرها النص .

أما المعتزلة (وهم العقليون) ويؤيدهم في ذلك (الماتريدية)^(٢) فانهم يقولون إن الأحكام القانونية يمكن معرفتها بالعقل^(٣) .

ويستند المعتزلة في القول بوجوب الخلافة إلى الحجج الآتية : انها واجبة بحكم العقل - فوجود حكومة للمجتمع الإسلامي ضرورة يحتمها العقل ، لأنه لا يمكن وجود مجتمع بدون رئيس .

(١) هي المدرسة التي تزعمها أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ (٩٣٥ م) وهم يدافعون عن آراء أهل السنة التقليدية ، ضد غلو المعتزلة في مذهبهم العقل .
يقابله الهامش ٤٣ البند ١١ ص ٢٦ .

(٢) هي إحدى المذاهب السنية تنسب إلى أبي منصور الماتريدي المتوفى عام ٣٢٣ هـ (٩٤٤ م) - وهي تزيد عن الأشعرية في الأخذ بالحجج العقلية ولكنها أقرب إلى السنة من المعتزلة . ويذكر جولدزير مثالا على ذلك الخلاف حول أساس وجوب الإيمان بالله - فالمعتزلة يرون أن الإيمان أوجب العقل أما الأشعرية فيرون أن النصوص هي التي أوجبه - في حين يقول الماتريدية بأن وجوب الإيمان ثابت بالنص ولكن العقل هو الذي أدرك النص .

فالعقل وسيلة لمعرفة سند الوجوب وهو النص ؛ يراجع جولدزير ص ٨٩ . (يقابله الهامش ٤٤ البند ١١ ص ٢٧) .

(٣) (يقابله الهامش ٤٥ بالبند ١١ ص ٢٧) . وبالنسبة للمذهب السني ، وللأشعرية فإن السبيل الوحيد لمعرفة الأحكام الشرعية والفرقة بين الخير والشر ، هو المصادر الشرعية - فما هو واجب ، أو مندوب ، أو مباح يكون خيراً - وما هو محرم أو مكروه يكون شراً - أما المعتزلة والماتريدية فيرون أنه يمكن الفرقة بين الخير والشر بالعقل ولكن يختلف الماتريدية عن المعتزلة في أمرين - أحدهما أن الماتريدية أقل من المعتزلة تطرفاً . فالمعتزلة يرون أن حكم العقل واجب على الله ، وهم بذلك يكادون يصلون إلى نوع من تأليه العقل ، وهو ما يأخذه عليهم أهل السنة . ولذلك لا يحثرون من أهل السنة ، بخلاف (الأشعرية والماتريدية) . ويرى الماتريدية أن الله سبحانه فوق العقل . وهو بشريته السماوية يفرق بين الخير والشر ولا يكفي في ذلك العقل وحده . والأمر الثاني هو أن المعتزلة يرون أن العقل وحده يكفي للتمييز بين الخير والشر . وعندهم ان كل ما هو شرعي يكون عقلياً ، وكل ما هو عقلي يكون شرعياً ، فلا فاصل بين العقل والشرع . ولذلك سماهم (هنريك شينتر) بالمفكرين الأحرار في الإسلام . ويراجع أيضاً (هنري جالارد)

وواضح أن حجة المعتزلة تنصب على مبدأ وجود حكومة في المجتمع الإسلامي ، كغيره من الجماعات ، لذلك كانت حججهم مقارنة لما قال به غيرهم من فلاسفة الحكم الأوربيين عن أساس وجود الدولة^(١) . ومما يؤسف له أنهم قصرُوا بحوثهم على ناحية العقيدة من حيث وجوب الخلافة ، ولم يحاولوا وضع تنظيم كامل للحكومة الخلافة على الأساس العقلي الذي يتميز به مذهبهم . ومن المحقق أنه لو فعلوا ذلك لاستطاعوا أن يجعلوا من هذه الفكرة أساساً لكثير من القواعد التي تنظم ذلك النوع من الحكومة وتضع قيوداً كثيرة على سلطة الحكام .

وأهل السنة يردون على حجج المعتزلة بأنها تبرر وجود حكومة في المجتمع الإسلامي^(٢) ولكنها لا تصلح أساساً لوجوب ذلك النظام المتميز من أنظمة الحكم ، وهو الخلافة ، ويقولون فضلاً عن ذلك أن ضرورة وجود سلطة تبعد المجتمع عن أخطار الفوضى ، يمكن أن نجد لها سنداً شرعياً في الآية القرآنية : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ وبذلك يكون هذا سنداً شرعياً للقول بأن

في بحثه عن (المعتزلة ، أصحاب المذهب العقل في الإسلام) جيف سنة ١٩٠٦ . وهناك أقوال مختلفة في الحكم على المعتزلة - فالبعض يخرجونهم من نطاق أهل السنة - والواقع أن الحكم على المعتزلة بأنهم ليسوا من أهل السنة محل نظر ، لأن الفرق الإسلامية لا تخرج عن ثلاث : أهل السنة ، ثم الشيعة ، ثم الخوارج . وبذلك يكون المعتزلة من بين مذاهب السنة لأنها ليست إلا مدرسة علمية كالأشعرية والماتريدية ولا تعتبر فرقة متميزة لأنها ليس لها تنظيم سياسي للامامة يختلف عن آراء أهل السنة . وهذا الرأي يفيد كثيراً في تنمية الفقه الإسلامي . ويؤيدنا فيه المستشرق (جولدزير) في كتابه . الترجمة الفرنسية ص ١٥٧ (والترجمة العربية ص ١٦٨) .

(١) يقابله الهامش ٤ البند ١١ ص ٢٩ . (الأحكام السلطانية) ص ٣ . و (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٨ و (تقريب المرام) ص ٣٢١ - ٣٢٢ . ويلاحظ أن أقوال (روسو) مثلاً تردد نفس التفسير فهو يقول بأن (الناس عندما وصلوا إلى درجة شعروا فيها بخطور قائم في الحالة الطبيعية الفطرية ، رأوا أن هذه الحالة لا يمكن أن تستمر ، ولا يستطيع المجتمع الإنساني أن يبقى إلا إذا وجد له نظام معين) . يراجع (العقد الاجتماعي) ج ١ الفصل السادس .

(٢) (يقابله الهامش ٤٧ البند ١١ ص ٣٠) . هذا المعنى واضح في مقدمة ابن خلدون ص ٢١٢ -

٢١٣ .

وجود الدولة ضرورة دون حاجة للسند العقلي الذي لجأ إليه المعتزلة ، وما لا شك فيه أن أهل السنة عندما يذكرون سند وجوب الخلافة لا يقتصرون على الاجماع بل يضيفون إليه القول بأنها ضرورة لمنع خطر الفوضى في المجتمع الإسلامي ، سواء كان هذا الخطر محققاً أو محتملاً فقط^(١) .

١٢ - الجمع بين المذهبين :

وهناك نظرية ثالثة ، يقول بها بعض المعتزلة^(٢) ، تجمع بين النظريتين السابقتين ، إذ تقول بأن للخلافة أساساً عقلياً وشرعياً في نفس الوقت ، ويظهر أن التفاتنا إلى وهو من فقهاء السنة ، يرى مع هؤلاء بأن العقل يقضي ، كما يقضي الاجماع ، بوجوب اقامة الخلافة^(٣) .

ونحن^(٤) نعتقد بأن الدليل العقلي للبحث يستوجب وجود سلطة عامة أيا كان

(١) اراجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٦ حيث لا يكفى بالقول بوجوب الخلافة (لأنه بغير امام محل الفوضى في الجماعة الإسلامية) . بل يرى أنه يجب أن يكون هناك (امام شرعي) ، ولا يفي عن ذلك وجود أي نوع من أنواع الحكام لأن هدف الخلافة هو سيادة الشرع الإسلامي ، ولا يكفى مجرد وجود قانون من أي نوع آخر . كما يقول بأن وجود الخلافة قد يكون له بعض المساويء (مثل تحكم طائفة من الناس في جمهور الأمة ، خلافاً لقاعدة المساواة بين الناس التي قررها الإسلام ، أو احتمال حدوث حروب أهلية بسبب التنافس على الحكم والسلطان ، واحتمال استبداد بعض الحكام بالناس) ولكنه يرى أن اخطار الفوضى أشد على المجتمع من الأضرار التي يحتمل أن تقع بسبب وجود الخلافة ، والقاعدة الشرعية أنه يجب اختيار أهون الضررين . (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ وراجع أيضاً تقريب المرام ص ٣٢١ (يقابله الهامش ٤٨ البند ١١ ص ٣٠) .

(٢) (يقابله الهامش ٤٩ البند ١٢ ص ٣٠) . مثل (الجاحظ) و (العقي) . وأبو الحسين . اراجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ .

(٣) اراجع شرح العقائد النسفية ص ١٤٣ - حيث يقول : « إذا قيل لماذا لا نكفي بحكومة خاصة في كل اقليم ، ومن أين جاءت ضرورة وجود سلطة عامة موحدة لجميع المسلمين . فإننا نجيب بأن تعدد الولايات ، يؤدي إلى خصومات ومشاحنات تؤدي إلى الفوضى وتضر بالمصالح الدينية والدنيوية للمسلمين . كذلك إذا اعترض بأن أي حكومة مهما يكن شكلها تكفي لقرار النظام . أجبت بأن ذلك قد يكفى لاستقرار الشئون الدنيوية ، ولكنه لا يحقق المصالح الدينية وهي الهدف الأساسي » . يقابله الهامش ٥٠ البند ١٢ ص ٣١ .

(٤) يقابله الهامش (٥٠) البند ١٢ ص ٣١ من الأصل الفرنسي . وقد نقلناه للصلب لأهميته .

شكلها . ولكن الدليل الشرعى هو الذى يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توفرت فيها الخصائص المميزة لنظام الخلافة التى بينها والتى باجتماعها تكون هذه الحكومة خلافة .

وعلى ذلك يكون للخلافة فى نظرنا أساس عقلى ، كما هو الشأن بالنسبة لأى نوع من أنواع الحكومات إلى جانب سندها الشرعى وهو الاجماع ، وأهمية هذا السند العقلى أنه يمكن نظام الخلافة من النمو والتطور طبقاً لما يوجبه النظر العقلى ، ولكن يشترط إلى جانب ذلك أن تحتفظ بخصائصها المميزة لها . التى يوجبها السند الشرعى الخاص بهذا النظام .

١٣ - مذهب الخوارج فى عدم وجوب أية حكومة :

نخرج من هذا المبحث بنتيجة هامة هى أن المذاهب الإسلامية جميعها ، سواء منها أهل السنة ، أو المعتزلة ، أو الشيعة ^(١) ، مجمعة على وجوب الخلافة ، والخلاف بينها مقصور على تحديد سند هذا الوجوب .

والفرقة الإسلامية الوحيدة التى خرجت على هذا الاجماع هم الخوارج فهم لا يقرون بوجوب اقامة (الخلافة) ولا أية حكومة أخرى من أى نوع ^(٢) .

(١) بحثنا فى الخلافة محصور ، فى حدود المذاهب السنية ، ولكننا نشير إلى آراء بعض الشيعة فى بعض المسائل من باب المقارنة فقط .

وبلاحظ أن الشيعة يرون أن الخلافة واجبة على الله أيضاً . وترى (الإمامية) أن مهمتها هى حفظ الشرع - أما الاسماعيلية فيرون أن غرضها معرفة الله .

راجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ . فى حين أن (المعتزلة) وهم الذين يقولون بوجود واجبات على الله نفسه فإنهم لم يقولوا بأن وجود الخلافة من بين هذه الواجبات . ولا يمكن أن يقولوا بذلك لأن الواقع أن الخلافة لم تكن قائمة فى جميع الأوقات ، ولا يمكن أن ينسب إلى الله اخلاله بواجبه ، وإن كان (الإمامية) لا يعترفون بذلك إذ يتضادون القول بوجود الاخلال بالادعاء بأن (الامام) موجود فى كل زمان ، ولكنه قد يكون مخفياً فى بعض الأزمان ، راجع (تقريب المرام) ص ٣٢١ . يقابله الهامش ٥١ البند ١٣ ص ٣١ .

(٢) يرى بعض الخوارج أنه ليس من الواجب وجود الخلافة ، ولا يجب اقامة حكومة من أى نوع فهم (لوضويون) فى هذه الناحية . وإن كانت لورائهم المختلفة ضد الحكام تخفى وراءها أطماعهم فى الاستيلاء

حجج الخوارج في عدم وجوب الخلافة :

يرى الخوارج أن وجود الخلافة أمر جوازي محض ^(١) وحجتهم في ذلك :
١ - ان الخلافة ليست ضرورية دائماً ، فإن الناس يمكن أن يحققوا مصالحهم

على الحكم . لقد بدا خروجهم على علي بسبب قبوله بالتحكيم . وإن كان البعض يرد ذلك إلى الطبيعة البدوية التي كانت تعارض وجود أي نوع من السلطة أو الحكم ، والتي كانت (الردة) بعد وفاة النبي أول مظاهرها (موير) في كتابه (عظمة الخلافة واضمحلالها وانهارها) طبعة أدنبرة سنة ١٩٢٤ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .
ومذهبهم أن أحكام الخلافة يتجدها عقلياً محضاً ، ولذلك يقترعون من المعتزلة في بعض المسائل الأساسية . ويرون أن الخليفة - إذا وجد - يجب أن يكون منتخباً ، ولا يشترط أن يكون قرشياً . فانجابههم في هذه الناحية يمكن وصفه بأنه جمهوري ديمقراطي متطرف .

وقد بقي من الخوارج في العصر الحاضر بعض الطوائف في افريقية الشمالية باسم (الأباضية) في طرابلس وجبل نفوسة ، وكذلك في زنجبار وعمان التي كانت الموطن الأصل للأباضيين . ويراجع فيما يتعلق بفرق الخوارج المختلفة (المواقف) ج ٨ ص ٣٩٢ - ٣٩٦ و (ابن حزم) ، و (الشهرستاني) .

ونحن نرى أن الفرق الإسلامية - فيما يتعلق بالإمامة - ثلاث فقط كما قدمنا - السنة والشيعة والخوارج - ولكن بعض المؤلفين يقول بأنهم خمس (ابن حزم) ج ٢ ص ١١١ والبعض يقول بأنهم ثمان تنفرع إلى ثلاث وسبعين مذهباً (المواقف) ص ٣٧٦ و (الشهرستاني) (ج ١ ص ٥ - ٩) يقول بأنهم أربع فقط يتفرع منهم ثلاثة وسبعون مذهباً . ويراجع أيضاً (جولدزير) الترجمة الفرنسية ص ١٥٧ والعربية ص ١٦٧ و (موير) ص ٢٦٦ وما بعدها و (ماكدونالد) ص ٢٣ . (يقابله الهامش ٥٢ البند ١٣ ص ٣٢) .

(١) ويرى بعض أصحاب هذا الرأي أن (الخلافة) تصبح واجبة في بعض الأوقات دون غيرها . ولئنهم يختلفون في تحديد الظروف التي تصبح فيها الخلافة واجبة فيقول (هشام القوطي) وأتباعه أنها تجب في حالة السلم والاستقرار فقط ، لأنها تكون مفيدة في هذه الظروف لحفظ الأمن ، أما في أوقات الفتنة فإن الخلافة تزيد الحال سوءاً . ويقول آخرون بعكس ذلك مثل أبي بكر الأصم وأتباعه الذين يرون أن الخلافة تجب في أوقات الفتن والاضطرابات . راجع (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٥ . (يقابله الهامش ٥٣ البند ١٣ ص ٣٣) .

تعليق : يفهم من هذا الهامش أن الخوارج لم يكونوا على رأي واحد فيما يخص عدم وجوب الخلافة - وأن الخلاف بينهم كان ينصب على الحالات التي تكون فيها الخلافة واجبة - المهم هو ما أكدته السنهوري في نقده لآراء الشيخ علي عبدالرازق أنهم لم يعارضوا وجوب الخلافة لأنها حكومة إسلامية كما قال الشيخ علي - بل ان معارضتهم تنصب على الحكومة أيما كان مصدرها أو نوعها - بخلاف الشيخ علي الذي يرى وجوب إقامة حكومة ما بشرط ألا تكون مبنية على الأصول الإسلامية (بدعوى أنه لا توجد أصول إسلامية للحكم) ولذلك يرى أن نستعير الأصول البلشفية أو الديمقراطية أو الأوروبية من أي نوع . (كما سنرى في البند ١١٥١) .

وينظموا أمورهم بحكم غرائزهم ، وعقيدتهم ، دون حاجة إلى سلطة نظامية تحكمهم ، كما هو الحال بالنسبة للبدو مثلاً .

٢ - ان الخلافة ليست نافعة دائماً ، إذ لا ينتفع بوجود الخليفة إلا من يستطيع أن يصل إليه ، وهذا غير ممكن إلا لعدد قليل من المسلمين .

٣ - ان الخلافة ليست دائماً ممكنة ، إذ أن الشروط اللازمة في الخليفة لا يمكن توفرها في جميع الأوقات ، وفي هذه الحالة إذا فرضنا على المسلمين اقامة خليفة فإن معنى ذلك أن نلزمهم باختيار خليفة لم تتوفر فيه الشروط الشرعية ، وهذا يخالف الشرع ، أو نلزمهم بعدم اختيار خليفة ، وهذا أيضاً يخالف للشرع .

٤ - ان الخلافة تؤدي في كثير من الأحيان إلى فتن وحروب بين المسلمين بسبب التنافس عليها ، وتاريخ الإسلام دليل على ذلك ^(١) .

الرد على حجج الخوارج :

إنه فيما عدا الحجة الثالثة الخاصة بشروط الأهلية للخلافة يلاحظ أولاً - أن الحجج التي يستند إليها الخوارج ليست منصبة فقط على (الخلافة) كنظام معين من نظام الحكم بل إنها تنصب على جميع الحكومات أياً كان نوعها ، ولذلك يمكن اعتبارهم «فوضويون» ^(٢) ... يعارضون وجود الحكومات جميعها ، وان كانوا يختلفون عن « الفوضويين » الأوروبيين في أنهم يرون أنه من الممكن - بل من الواجب في رأى بعضهم اقامة سلطة نظامية ، متى كان ذلك ممكناً . ويفند أهل السنة هذه الحجج واحدة فواحدة ، في ردهم على الخوارج . على

(١) نراجع هذه الحجج والرد عليها في (المواقف) ج ٨ ص ٣٤٧ - ٣٤٩ و (تقریب المرام) ص ٣٢٢ . (يقابله الهامش ٥٤ البند ١٣ ص ٣٤) .

(٢) يقابله الهامش (٥٥) البند ١٣ ص ٣٥ . ويلاحظ أنهم يميلون أيضاً للاتجاه الديمقراطي والجمهوري ، لذلك فهم يرون أن الأمة حرة في اختيار من تشاء لولاية الخلافة حتى ولو لم يكن قرشياً ، فهم يعارضون الرأى القائل بأن يكون الخليفة قرشياً .

النحو التالي (١) : أن الزعم بأن الخلافة أى الحكومة ليست ضرورية لأن الناس يستطيعون أن ينظموا شئونهم وحدهم ، يرد عليه بأن هذا مجرد افتراض نظرى إذ الواقع فى العمل أنه إذا لم توجد حكومة فإن الناس يعيشون فى الفوضى وحالة البدو الذين ستشهد بهم الخوارج تؤكد أنهم يعيشون فى الفوضى والاضطراب (٢) .

والادعاء بأن الخليفة لا يستطيع الوصول إليه إلا عدد من الناس لا ينفى أن الجميع يستفيد من الأمن والعدل الذى توفره لهم حكومته دون حاجة لكى يذهبوا لمقابلة الخليفة إلى مقره .

أما القول بأن الشروط التى يجب توفرها فى الشخص المرشح للخلافة ليكون أهلا لها لا يمكن توفرها دائما ، فيرد عليه بأنه لا يجب الالتزام باختيار مثل هذا الشخص إلا فى حالة وجوده (٣) ، وفى الرد على قولهم بأن التنافس على الخلافة يترتب عليه فتن وحروب أهلية ، يقولون أنه يجب اعطاء الأولوية لمن هو أولى ، فيقدم من هو أكثر علما ، ثم من هو أكثر زهدا ، ثم من هو أكبر سنا (٤) .

(١) انظر المواقف ج ٨ ص ٣٤٧ - ٣٤٨ . يقابله الهامش ٥٦ البند ١٣ ص ٣٥ .

(٢) يظهر أن صاحب المواقف يجارى الخوارج فى زعمهم أن البدو يعيشون بدون سلطة منظمة ، ولكن الواقع ، أنه وإن كان نظامهم الاجتماعى بدائى ، إلا أنهم مع ذلك يخضعون لشيخ له سلطة محددة ، وأنهم يعيشون فى الغالب خاضعين لرئيس منهم يلتزمون بطاعته إلى حد كبير . (يقابله الهامش ٥٧ البند ١٣ ص ٣٥) .

(٣) أما فى حالة عدم وجود من توفرت لديه الشروط المطلوبة فتكون الخلافة ناقصة وهذه نقطة جوهرية نستخلص منها كما سنرى فيما بعد ، شرعية الخلافة الناقصة فى حالة الضرورة . (يقابله الهامش ٥٨ البند ١٣ ص ٣٦) .

تعليق : فى نظرنا ان هذه الشروط هى للتفصيل وليست للأهلية .

(٤) وهذا الرد غير مقنع لأن التنافس إنما يقع بسبب عدم الالتزام بهذه الأولويات واعتماد بعض المرشحين على استخدام القوة رغم أنهم من غير المؤهلين أو ممن لا تتوفر لديهم الأفضلية . والتفاضل فى تقريب المرام ، ص ٣٢٢ عنده رد أقوى إذ يقول بأن الفتن والحروب الأهلية ضارة فعلا ، ولكن الضرر الذى ينتج عن عدم وجود نظام للحكم أشد وأخطر وهو الفوضى ، فلا بد من اختيار أخف الضررين . ويقابله الهامش ٥٩ نهاية البند ١٣ ص ٣٦ .

والحقيقة ان الخوارج يناقضون أنفسهم عندما يقولون بوجوب تطبيق أحكام الشريعة بدون وجود خلافة ، مع ان تطبيق الشريعة غير ممكن بدون وجود سلطة شرعية تلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة وتلتزم الناس باحترامها^(١) .

١٤ - ترجيح وجوب إقامة الحكومة الإسلامية :

في رأينا أن حجج الخوارج ، سواء منها ماوجه ضد وجوب الحكومة الإسلامية (الخلافة الشرعية) باعتبارها نوعا خاصا من نظم الحكم ، أو ماوجه ضد جميع أنظمة الحكم - هي حجج باطلة .

وبذلك يكون الرأي القائل بوجوب إقامة حكومة إسلامية (الخلافة) ، الذي أجمعت عليه الفرق الأخرى ، رأيا قويا لا مطعن عليه .

١٥ - رأى شاذ :

لاحظنا أن مؤلفا معاصرا ، هو الشيخ على عبدالرازق ، قد أخذ برأى الخوارج ، بعد أن أيده بحجج مستحدثة براءة^(٢) ، ولكنها في نظرنا مشكوك في متانتها ، بنى هذا المؤلف نظريته على فكرتين أساسيتين :

(١) وقد اشار ابن خلدون إلى هذا التناقض بقوله .

« الواجب عند هؤلاء إنما هو امضاء أحكام الشرع ، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتفيد أحكام الله تعالى لم يحتج إلى امام ولا يجب نصبه ، ثم نقول لهم ان هذا الفرار عن الملك بحجة عدم وجوب هذا المنصب لا بغيركم شيئا ، فإنكم موافقون على اقامة الشريعة ، وذلك لا يحصل إلا بالعصية والشوكة (السلطة) ، والعصية مقتضية بطيئتها الملك فيحصل الملك ولو لم ينصب امام ، وهو عين ما فررت منه » (المقدمة ص ٢١٣ - ٢١٤) .

إن هدف الخوارج هو إيجاد مجمع يقوم أفرادهم باختيارهم بأداء التزاماتهم الشرعية دون حاجة لسلطة ، وهذا هدف خيالي يقول به القوضيون في هذا العصر ... (يقابله الهامش ٦٠ نهاية البند ١٣ ص ٣٦) .

(٢) في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذي كتب بأسلوب عربي جيد وقد أجهد المؤلف نفسه في مهمة غير منتجة ولكنه أثار معارضة كبيرة من جانب علماء الأزهر ، ولذلك اجمعت (هيئة كبار العلماء) بالأزهر وقررت ادانة هذا الكتاب . كما فصل مؤلفه من وظيفته كقاض شرعي وسعى بمناقشة المؤلف عنابة خاصة ، نظراً لما أثاره الكتاب من ضجة في حينه . (يقابله الهامش ٦١ البند ١٥ ص ٣٧) .

تعلق : يراجع تعليقنا على الهامش رقم ٧١ حيث بينا أنه لم يأخذ بمنطق الخوارج ..

١٠ - الفكرة الأولى : لا سند لوجوب الخلافة في العقل ولا في الشرع :

يدعى الشيخ عبدالرازق ان الاجماع الذى يستند إليه أهل السنة في قولهم وجوب الخلافة لم يوجد .

وحجته في ذلك أنه إذا استثنينا الخلفاء الراشدين ، نجد أن الخلافة قامت دائما بالقوة ، فكل أسرة حاكمة ، سواء في ذلك الأمويون أو العباسيون أو من بعدهم ، ولا يمكن في نظره أن يقال بأن الأمة رضيت بهذا النظام ، ولا أنها أجمعت على ذلك ، لأنه فرض عليه بالقوة .

كما يرى أيضا أن العقل ، الذى يستند إليه المعتزلة في قولهم بوجوب الخلافة ، إنما يستلزم اقامة حكومة نظامية من أى نوع - ولكنه لا يمكن الاستناد إليه في وجوب نوع معين من نظم الحكم ، وهو نظام الخلافة أى الحكومة الإسلامية (١) .

١٧ - نقد هذه الفكرة :

وردنا على هذا القول أن الشيخ يخلط فيه بين أمرين كان من الواجب أن يميز بينهما . فهو يخلط بين وجود نظام الخلافة ، وبين اختيار الخليفة ، والمسلمون لم يخلطوا قط بين الأمرين كما فعل هو ، فمن ناحية مبدأ وجوب نظام الخلافة ، فقد أجمعوا عليه ، منذ وقف أبوبكر فيهم خطيبا معلنا ضرورة اقامة الخلافة لضمان تنفيذ الشريعة الإسلامية .

وأقره جميع الصحابة على ذلك ، وأجمع عليه المسلمون منذ ذلك الحين . أما القوة والعنف الذى أشار إليهما ، فإنه كان يهدف إلى فرض خليفة معين ، واضطهاد منافسيه وأنصاره . والفتن بين المسلمين إنما كان سببها تنافس

(١) (الإسلام وأصول الحكم) طبعة القاهرة ١٩٢٥ ص ١٢ - ٣٨ .

يقابله الهامش ٦٢ البند ١٦ ص ٣٨ .

المرشحين على الوصول إلى منصب الخلافة ، وهو أمر طبيعي في جميع الأمم -
وقد كان هذا الخلاف محصوراً في دائرة المناقشات السلمية في عهد الخلفاء
الراشدين ، حينما كانت حرية الرأي مكفولة .

لكن بعد ذلك لجأ البعض إلى حد السيف ليستولوا على المنصب بالقوة ،
وهي ظاهرة معروفة في تاريخ جميع الامبراطوريات الكبرى ، ولم تكن خاصة
بالتاريخ الإسلامي ، ولا مقصورة على نظام الخلافة .

فمن الخطأ إذن أن يقال بأن المسلمين لم يجمعوا قط على وجوب الخلافة ،
لمجرد أنهم كانوا مختلفين على الأشخاص الذين يتولون هذا المنصب ، فالخلاف هنا
كان منصباً على الأشخاص لا على المبدأ ذاته^(١) .

صحيح أن الخوارج أنكروا وجوب الخلافة ، وخرجوا على هذا الاجماع ،
وقد استعان المؤلف بأقوالهم في مواضع كثيرة من كتابه ، ولكن هذا لا ينفي
وجود الاجماع الذي نستند إليه ، وبيان ذلك :

أولاً : أن بحثنا يقتصر على نطاق مذاهب السنة ، ومذهب الخوارج بعيد عن
هذا النطاق .

ثانياً : أنه لا يشترط لوجود الاجماع أن تتفق الأمة كلها - بل يرى بعض

(١) ونحن لا نحاول انكار الحقائق التاريخية . فتاريخ الخلافة الناقصة ، منذ عهد الأمويين ومن بعدهم ،
ملء بأنواع إساءة السلطة . ولكن هذا الاستبداد مصدره خروج هؤلاء الحكام على قواعد الخلافة الشرعية .
فلا يجوز أن يقال بأن مصدره هو المبدأ نفسه . فنظام الخلافة لا يمكن أن يكون مسئولاً عن الفتن التي حدثت
في الدولة الإسلامية أو عن عدم احترام حكامها لقواعده وأحكامه . كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة
اتسم بها تاريخ الدول جميعها . ولا يمكن القول بأن المسلمين كانوا يشذون عن هذه الظاهرة لو أنهم أخذوا
بنظام آخر للحكم . وفي رأينا أنه لا محل للزعم الحاطيء الذي يردده كثيرون قائلين ان الخلافة كانت هي
مصدر المساويء التي شهدها التاريخ الإسلامي . فالحقيقة هي أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذي مارسته
بعض الحكومات الإسلامية زمناً طويلاً - فإنه لم يكن نظام الخلافة بل هو خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه
وأهدافه (وقد نقلنا الشطر الأول من هذا الهامش إلى الصلب لأهميته) (و) يقابله الهامش ٦٣ البند ١٦
ص ٣٩)

الفقهاء أن اتفاق الأغلبية كاف لوجود الاجماع ، وأهل السنة هم الأغلبية بلا شك .

ثالثاً : أن طائفة الخوارج لم توجد إلا في أواخر عهد علي ، بعد انقضاء عصر الخلفاء الراشدين ، أي بعد أن وجد إجماع الصحابة في عهد أبي بكر وعمل به مدة طويلة ، ومن المعروف أن الاجماع إذا وجد لا ينقض إلا باجماع لاحق ، ولكن لا يكفي لنقضه خروج طائفة قليلة على حكمه .

١٨ - أما الفكرة الثانية التي استطرد إليها الشيخ في كتابه وجعلها أساس ادعاءاته ، فهي قوله إن الإسلام نظام ديني بحت ، ولا شأن له بالحكم : يرى الشيخ أن النبي - ﷺ - جاء برسالة روحية دينية ، وأنه لم يقصد قط إنشاء دولة إسلامية ، وبالتالي فلا محل للقول بأن رسالته تضمنت وجوب إقامة تلك الدولة الإسلامية في صورة نظام الخلافة (١) .

ويؤيد هذا الرأي بدراسة نظام الحكومة في عهد الرسول - ﷺ - ، وينتهي من تلك الدراسة إلى القول بأن ما وضعه الرسول - ﷺ - من أنظمة كانت مجرد أنظمة فطرية غير محكمة ، سواء في ناحية القضاء أو الإدارة أو المالية العامة ، أو الشرطة .

ويتساءل المؤلف بعد ذلك عما إذا كان النبي - ﷺ - قد قصد من هذه الأنظمة إنشاء حكومة أم إنه كان يعتبر الغاية الوحيدة نشر ديانته ، ثم يناقش الرأي القائل بأن الرسالة النبوية تضمنت الأمرين وهما تبليغ الرسالة الدينية وإقامة حكومة لتنفيذ الأحكام الشرعية (٢) ، ويرد على هذا الرأي بأن ضعف النظم التي أقامها النبي للحكم ينقضه إذ أنه في نظره لو كان إنشاء الدولة داخلاً في رسالة

(١) كتابه ص ٣٩ - ٨٠ . يقابله الهامش ٦٤ البند ١٨ ص ٤٠ .

(٢) يفرق الشيخ على عبدالرازق بدقة بين أعمال النبي كمؤسس للدولة وأعماله في نطاق رسالته الدينية وأشار إلى حجج القائلين بهذه التفرقة وقال إنه لا يقرها لأنه يعتبرها مخالفة للعقيدة الإسلامية الصحيحة . يقابلها الهامش ٦٥٣ البند ١٨ - أما الهامش ٦٦ فقد نقلناه للمتن لأهميته .

النبي حقيقة لوضع لها أسساً وقواعد محددة واضحة .
يفترض الشيخ / عبد الرازق وجود ثلاثة اعتراضات على رأيه ولكنه يرفضها
جميعاً لأن حجة رأيه في نظره قاطعة في أن النبي - ﷺ - لم يقصد إقامة دولة
إسلامية .

أول هذه الاعتراضات أن حكومة النبي - ﷺ - كانت تتضمن كل النظم
الموجودة في الحكومات الحديثة ، كما تدل على ذلك الوقائع التاريخية (ص / ٥٨)
والثاني : إن هناك نظاماً كانت موجودة في عهد النبي - ﷺ - ولكن المؤرخين
اهملوا دراستها (ص / ٥٨ ، ٥٩) ، والثالث : أن البساطة التي اتصفت بها حياة
النبي وشئونه الخاصة كان من الطبيعي أن تسود أيضاً في نظام حكمته .
بماذا إذن يفسر الشيخ مظاهر السلطة الحكومية التي مارسها النبي في حياته ؟
هناك تفسير يرفضه وهو القائل بأن النبي - ﷺ - أقام هذه النظم باعتباره رئيس
دولة أو حاكماً زمنياً لأن ذلك في نظره خارج عن رسالة النبوة .

أما التفسير الذي يقول به فهو أن هذه النظم كانت من مقتضيات سلطته
الروحانية لتبليغ الرسالة وهذه السلطة خاصة بشخصه ولا تنتقل بعد وفاته لغيره ،
ويؤيد ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث التي تدل في نظره على أن النبي
- ﷺ - ما أرسل إلا ليلبغ الناس رسالة ربه دون أن يكون له سلطان
عليهم ^(١) .

١٩ - الحجج التاريخية لرأى الشيخ عبد الرازق :

بعد أن انتهى الشيخ على إلى القول بأن الإسلام نظام ديني بحث من الوجهة
النظرية حاول أن يؤيد هذا الرأي باستقراء الوقائع التاريخية ^(٢) .

(١) تراجع هذه الآيات والأحاديث في مؤلفه (ص ٢٢ - ٣٠) ونلاحظ أن هذه الآيات قد أنزل
معظمها في مكة في فترة الدعوة الدينية قبل الهجرة ، أما الآيات التي نزلت في المدينة فهي لا تؤيد ما يذهب
إليه الشيخ عبد الرازق . (يقابله الهامش ٦٧ البند ١٨ ص ٤١) .

(٢) الفصل الثالث من كتابه ص ٨١ - ١٠٣ . (يقابله الهامش ٦٨ البند ١٩ ص ٤٢) .

فهو يقول أولاً أن الوحدة العربية التي حققها النبي - ﷺ - كانت وحدة دينية بحتة وأن النظام الإداري والقضائي السابق على الإسلام بقي على حاله في جميع القبائل ، وأن الزاوية الوحيدة التي جمعت هذه القبائل كانت رابطة الدين ، ورغم أن هذه الوحدة الدينية قد غيرت بعض النظم الإدارية والسياسية إلا أن هذا التغيير لم يوجد العناصر الضرورية لإقامة دولة بالمعنى الصحيح^(١) . أنه يدعى أن القبائل العربية قد احتفظت في عهد النبي - ﷺ - باستقلالها^(٢) وبعد وفاة النبي - ﷺ - ثارت هذه القبائل ضد أبي بكر لأنه حاول تحويل هذه الوحدة الدينية إلى وحدة سياسية تهدد هذا الاستقلال . ويرى الشيخ أن النبي - ﷺ - لم يشر قط إلى وجود دولة إسلامية ولم يعين من يخلفه على حكم هذه الدولة كما زعم بعض الشيعة . وبموت النبي - ﷺ - انتهت رسالته وانقطعت تلك الصلة التي كانت تصله بالسماء عن طريق الوحي ، ولا يستطيع أحد أن يدعى أنه يخلفه في سلطته الروحية وهي السلطة الوحيدة التي أقر بها العرب له ، ولكن أبا بكر قد أعلن أنه يخلفه ، وهو لم يخلفه في سلطته الروحية ، ولا في مظاهر السلطة الزمنية الضئيلة التي مارسها باعتبارها من مستلزمات سلطته الروحية ، فلم يكن أبو بكر خليفة للرسول - ﷺ - ، وإنما كان منشيء دولة جديدة . والحقيقة في نظره أن الصحابة ، وعلى رأسهم أبو بكر ، قد رأوا أن العرب قد جمعت لهم كل العناصر اللازمة لتكوين دولة حية فنية ، فأنشأوا تلك الدولة وكان ذلك من جانبهم عملاً سياسياً لا عملاً دينياً ، وهو عمل سياسي قامت به الأمة العربية ، بقيادة زعمائها ، ولو أن النبي - ﷺ - لم يأمر به ، ولم يبدأ

(١) كتابه ص ٨٤ - ٨٥ (يقابله الهامش ٦٨ في الأصل الفرنسي) .

(٢) ويلاحظ الشيخ أن هذا الاستقلال قد تقلص إلى حد ما بسبب ما يسميه الوحدة الدينية التي حققها

النبي ولكنه لم ينته كما فهم المؤرخون ، بل بقي قائماً في نظره حتى وفاة النبي ، (يقابله الهامش ٧١ البند ١٩ ص ٤٢) .

فيه ، وقد اعتمدت الوحدة السياسية التي أنشأوها على الوحدة الدينية التي حققها النبي - ﷺ - (١) . ولكننا بلا شك أمام دولة عربية أقامها العرب وجعلوها في خدمة الدين الإسلامي ، وهو دين عالمي وليس خاصاً بالعرب (٢)

ويقول الشيخ إن القبائل التي ثارت على أبي بكر ، وحاربها في تلك الحروب التي تسمى (حروب الردة) كان منها قبائل لم تخرج على الدين الإسلامي ، كما اتهمت بذلك ، وإنما ثارت على سلطة أبي بكر وحكومته التي كانت شيئاً جديداً على الإسلام في نظرهم ؛ لأن الدين لم يستلزم إقامتها ، وإن كانت قد صبغت بصبغة دينية (٣) .

وربما كانت هناك عوامل أخرى ساعدت على إعطاء حكومة أبي بكر مظهراً دينياً ، منها جهوده السابقة في خدمة الدعوة الإسلامية ، وصلته الوثيقة بالنبي - ﷺ - ، وما سار عليه في حكومته من اقتفاء أثر الرسول - ﷺ - في تسيير دفة شئون الدولة التي أنشأها . مثل هذه العوامل جعلت المسلمين يعتقدون - خطأ في نظر الشيخ - بأن الخلافة نظام ديني ، وأن على رأسها خليفة النبي - ﷺ - .

(١) ويرى أن هذا هو الذي أعطى لحكومة أبي بكر ومن بعده صبغتها الدينية . ولكنه لا يجادل في أن الخلفاء أقاموا دولة ونظموا حكومة ، ويستشهد على ذلك بقول أبي بكر للأتباع يوم السقيفة ، (منكم الوزراء ومنا الأمراء) . كما يستشهد بما قال أبو سفيان حينما أنكر على أبي بكر الحق في أنه يتولى زعامة العرب دون بني عبد مناف وفيهم الرئاسة من قديم . (يقابله الهامش ٧١ البند ١٩ ص ٤٣) .

(٢) فهذه الدولة العربية ، في نظره ، نشرت الإسلام ، ولكنها نشرت معه سيادة العرب ، فلم يكن العرب إلا فاتحين كغيرهم من الأمم ، وإن كان هذا الفتح يستهدف نشر الديانة الإسلامية ، لأن أبا بكر اعتبر نفسه خليفة للنبي ، واعتقد الصحابة أن سلطته كسلطة النبي ، مستمدة من الدين الإسلامي . (يقابله الهامش ٧٢ البند ١٩ ص ٤٤) .

(٣) مثال ذلك في نظر الشيخ على ، أن مالك بن نويرة قد أعلن أنه مسلم ولكنه يرفض طاعة أبي بكر فهو لم يقتل لخروجه عن الدين ، وإنما لخروجه على سلطة قريش .

والواقع أن بعض قبائل العرب خرجت على الإسلام ، بل إن بعض المرتدين ادعى النبوة . وقد حارب أبو بكر هؤلاء المرتدين وانتصر عليهم . ولكنه حارب أيضاً غيرهم ممن خرجوا على طاعته . (يقابله الهامش ٧٣)

ويقول الشيخ على أن الخلفاء المستبدين قد ساعدوا على نشر هذه الفكرة الخاطئة القائلة بأن الخلافة يوجبها الدين ، تمكنهم من احكام سيطرتهم على الأمة الإسلامية ، فعلموا الناس أن طاعة الخلفاء يوجبها الدين ، وأن الخليفة ظل الله في الأرض ، وبذلك وصل المسلمون إلى هذه النتيجة الشاذة وهي اعتبار الخلافة من مسائل علم الكلام كأنها جزء من العقيدة الإسلامية ، في حين أن الإسلام الصحيح - في نظره - لا يفرض نظاماً معيناً للحكم ، فللمسلمين أن يختاروا لحكمهم النظام الذي يرتضونه ، ولهم أن يغيروا نظام الخلافة ، وأن يلغوه نهائياً دون أن يكون في ذلك خروج على مبادئ الإسلام .

٢٠ - نقد آراء الشيخ على عبدالرازق :

وللرد على أقوال الشيخ / على يجب أن نحدد أولاً المقصود من « الدين » و « الدولة » ، فقد استعمل هذين الاصطلاحين في عرض حجته ويظهر لنا أنه يقصد بهما المعنى الأوروبي المعاصر ، أى أن الدولة هي مجموع سلطات ثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية ^(١) ، والدين هو القواعد التي تتعلق بعقيدة الفرد

البند ١٩ ص ٤٤ .

تعليق : الجملة الأخيرة تكشف عن الهدف السياسي للشيخ على وهو الدفاع عن قرار إلغاء الخلافة الذي أصدره أتاتورك بالبات أنه ليس خروجاً عن الإسلام .

(١) انظر ص ٧٠ ، من مؤلفه . (يقابله الهامش ٧٤ البند ٢٠ ص ٤٥) .

تعليق :

وفي مذكرته رقم ١٥٣ التي كتبها في باريس ١٨/١/١٩٢٤ (أى قبل صدور كتاب الشيخ على عبدالرازق) أكد السهورى وهو يعيش في فرنسا أن الترويج لفصل الدين عن الدولة في العالم الإسلامى هو هدف استعماري . وهذا هو نصها :

« الإسلام قوى لا تهضمه الجنسية ولا الاستعمار ، ويحاول الغربيون أن يحولوا الإسلام إلى مجرد عقيدة لا شأن لها بالتقوية (بالحكم) : حتى يسهل عليهم تفريق الأمم الإسلامية وهضم ما استعمروه منها وفناء كل فريق من المسلمين في جنسية من جنسياتهم - وهذا هو الذى يجب مقاومته اليوم » . ولما كنا نعرف أن الشيخ على عبدالرازق قد أقام في بريطانيا أثناء الحرب العالمية فيجوز لنا أن نتساءل ان كان قد عرف الحقيقة - التي أدركها السهورى - ولكنه فضل ألا يصرح بها ، أم أنها قد فاتته فاندفع يكتب ما يؤيد الأهداف الاستعمارية دون ادراك لها ؟

وعلاقته بربه وعباداته ، وعلى هذا الأساس يرى أن النبي - ﷺ - لم ينشئ دولة بالمعنى المعروف في العصر الحاضر .

والحقيقة أن فكرتي الدين والدولة لم يكن التمييز بينهما بهذا الوضوح في عهد الرسول - ﷺ - وما قبله لأن النظم السياسية كانت تقوم غالباً على اعتبارات دينية دون أن يغير ذلك من طبيعتها المدنية ، وهذا هو الذى يفسر لنا الطابع الدينى الذى اصطبغت به النظم السياسية فى الإسلام .

أما أن نظم الدولة فى عهد النبي - ﷺ - كانت غير محكمة وهى الحجة الأساسية التى يعتمد عليها فى بناء نظريته فإن ذلك لا يصلح سنداً له لأن سببه هو الحالة الفطرية التى كانت تسيطر على المجتمع فى جزيرة العرب فى ذلك الوقت والتي كانت لا تسمح بوجود نظم دقيقة معقدة .

إن النبي ﷺ ، قد وضع لحكومته أصلح النظم الممكنة فى زمنه لأنها تتناسب مع حالة المجتمع كما فعل « صولون » فى أثينا ، ولا يعاب عليه أن حكومته لم تشمل النظم الموجودة فى الدول فى العصر الحاضر ؛ لأن هذه النظم ما كانت تناسب المجتمع الذى كان يعيش فيه ، ومع ذلك فإن حكومة النبي - ﷺ - أقامت دولة حقيقية لا تقل فى نظمها عن الدولة الرومانية فى بدايتها (١) ، فالنبي - ﷺ - قد وضع بالفعل النظم الأساسية للدولة الإسلامية فأوجد نظاماً للمضرائب وللتشريع ونظماً إدارية وعسكرية ... الخ .

وهذه النظم كانت تحمل فى طياتها عوامل التطور والتمو مع الزمن وقد تطورت فعلاً دون أن تخرج بذلك عن كونها مؤسسة على الإسلام .

فنحن نرى أن السلطات التى باشرها النبي - ﷺ - إنما كانت أنظمة مدنية حقيقية كأي حكومة أخرى ، فقد كان يفرض بمقتضاها عقوبات جنائية على من

(١) ان الشيخ على يقول بسذاجة مذهلة ان تلك الدولة التى أنشأها النبي لم يكن لها ميرانية للدخل والصرف وينسى أن دول الخلافة التى لم يشك فى إعطائها هذه الصفة لم يكن لها قط ميزانيات بالمعنى المعروف (يقابله الهامش ٧٥ البند ٢٠ ص ٤٦ وقد نقلنا الشطر الأول من هذا الهامش إلى المتر لأهميته)

خالف أحكام التشريع الإسلامى ولم يكتف بالجزاءات الأخروية التى يفرضها الدين ، وكان له عمال إداريون وماليون وكان له جيش مسلح ، أى أنه كان حاكماً دنيوياً إلى جانب صفته كنبى مرسل (١) .

أما الاعتبار التاريخى التى استشهد بها الشيخ على عبد الرازق فيظهر لنا انه حاول أن يفسر الحوادث على ضوء ادعاءاته تفسيراً فيه كثير من المهارة ولكنه تفسير خاطئ مفرض ، وكان من الأولى به أن يصحح نظريته على ضوء الوقائع التاريخية الثابتة .

فالنبي - ﷺ - حامل الرسالة الإسلامية كان مؤسس الدولة الإسلامية أيضاً فقد أوجد الوحدة الدينية للأمة العربية وأوجد إلى جانبها الوحدة السياسية للجزيرة العربية ، بل يمكن القول بأنه أنشأ حكومة مركزية فى المدينة وعين حكاماً للأقاليم خاضعين لتلك الحكومة كما حدث فى اليمن وغيرها من الأقاليم (٢) ، والصحابة بعد وفاة النبي - ﷺ - لم ينشئوا دولة وإنما وسعوا رقعة الدولة التى أنشأها والتى كان يتوقع لها هذا الاتساع وتنبأ به قبل وفاته (٣) ،

(١) حقيقة أن النبى قد اقتصر على الدعوة الدينية فى الفترة التى قضاها بمكة وهى ثلاث عشرة سنة وهى التى يمكن أن تصدق عليها نظرية الشيخ/على عبد الرازق ، أما فى الفترة التى قضاها النبى فى المدينة فقد أقام دولة حقيقية وبأمر سلطة الحاكم السياسى بنصوص القرآن ذاته . (يقابله الهامش ٧٨ البند ٢٠ ص ٤٧) .
(٢) والشيخ على عبد الرازق يقر بهذه الوقائع التاريخية ص ٥٤ . من مؤلفه . (يقابله الهامش ٧٧ البند ٢٠ ص ٤٧) .

(٣) وقد توقع النبى فتح فارس أثناء غزوة الخندق . كما أنه جهز جيشاً لغزو الشام قبل وفاته . وفوق ذلك فقد أرسل رسلاً إلى ملوك البلاد المجاورة وحكامها مثل فارس وبيزنطة ومصر والحبشة كما ان كون الإسلام ديناً عالمياً وليس خاصاً بالعرب أمر ثابت بنصوص القرآن ذاته . (يقابله الهامش ٧٨ البند ٢٠ ص ٤٧) .

تعليق

بعد عودته إلى مصر وإطلاعه على ما نشر بشأن آراء الشيخ على عبد الرازق بعصيل وعناية نشر المؤلف فى مجلة ، المحاماة الشرعية ، العدد الأول من السنة الأولى لتلك المجلة ص (٨ - ١٤) مقالاً بعنوان الدين والدولة فى الإسلام ، فيها تمديد مطول وصرح لآراء الشيخ على عبد الرازق نقطف منها ما يلى

ولم يفعل الصحابة أكثر من السير على الخطة التي بدأها وتحقيق نبوءاته ﷺ .
أما حروب الردة فإنها كانت في الواقع حروباً دينية لأن الثائرين على أبي بكر
رفضوا دفع الزكاة وهي أحد أركان الإسلام الخمس^(١) .

أما قوله بأن خلفاء السيطرة والقوة قد استغلوا الصفة الدينية للخلافة فإن هذا
الاستغلال لا يعيب النظام في ذاته ، وليس الإسلام مسئولاً عنه وإنما تقع تبعته على
الشعوب التي سكنت على هذه الحكومات الاستبدادية التي اخلت بالنظم
الإسلامية وخالفت الشريعة مخالفة صريحة^(٢) .

أولاً - الإسلام دين ودولة :

١ - يجاز الإسلام بأنه دين ودولة وقد أرسل النبي ﷺ لا لتأسيس دين فحسب بل لبناء قاعدة دولة
تتأول شئون الدنيا وهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية كما أنه نبي المسلمين . وهو بصفة كونه
مؤسس حكومة كانت له الولاية على كل من كان خاضعاً لهذه الحكومة سواء كان مسلماً أو غير مسلم .
ويوصف كونه نبياً لم يطلب من غير المسلمين الذين تركهم على دينهم الاعتراف بنبوته ولو أن دعوته عامة
وشاملة .

٢ - إذا تقرر أن الإسلام دين ودولة فالقول مع بعض الكتاب (واضح أنه يقصد الشيخ على
عبدالرازق) بأن رسالة النبي ﷺ قاصرة على أمور الدين فقط وأن شئون الدنيا ليست مندرجة في تلك
الرسالة وأن محمداً ﷺ كان نبياً لا ملكاً (هذه هي عبارة الشيخ عبدالرازق) ، القول بهذا تأويل غير
صحيح للرسالة المحمدية وإنكار دون دليل المحققات التاريخية الثابتة . ولئن صح أن النبي ﷺ كان في مكة نبياً
فحسب فلقد كان في المدينة زعيم أمة ومنشئ دولة . ولاضير أن نقول أنه كان ملكاً إذا أريد بهذه اللفظة أنه
كان رأس الحكومة الإسلامية وولياً على المسلمين في أمور دينهم ، كما كان الهادي لهم في شئون دينهم .

(١) لذلك فإن عمر عندما نصح أبا بكر بعدم محاربة مانعي الزكاة مستنداً إلى قول الرسول : (أمرت
أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها) . رد عليه
أبو بكر بأن مع الزكاة من الأسباب الموجبة لقتالهم شرعاً لأنهم فرقوا بين الصلاة والزكاة . وذلك إنكار لمبدأ
من مبادئ الشريعة الأساسية (يقابله الهامش ٧٩ البد ٢٠ ص ٤٨) .

(٢) أشرنا إلى أن هيئة كبار العلماء قد استكرت كتاب الشيخ على عبدالرازق وقد استندت في ذلك إلى
سبعة أسباب هي .

١ - أنه زعم أن الشريعة الإسلامية شريعة روحية وليس لها علاقة بالحكم وأنها مجردة عن أداة التنفيذ
الديني .

٢ - أنه يفهم من كتابه أن الجهاد الذي قام به النبي يمكن أن يكون عرضة سياسياً ولم يقصد به نشر الدعوة
الإسلامية .

٢١ - خطة البحث :

لقد اثبتنا بوضوح أن الاعتراف بمبدأ وجوب إقامة (الخلافة) لم يتزعزع بسبب ما أثاره البعض من خلافات ، وينتج عن هذا المبدأ أن هناك أيضاً واجباً على المسلمين يلزمهم بالسهر على إقامة (الخلافة) واستمرارها دائماً نتيجة لمبدأ وجوب إقامة الخلافة .

ان هذا الواجب يعتبر « فرض كفاية » حسب تعبير فقهاءنا^(١)

٣ - قوله أن نظم الحكم في عهد النبي كانت غامضة أو فطرية أى أنها بعيدة عن الكمال .
٤ - قوله أن وظيفة النبي الأساسية هي الدعوة الدينية ولا شأن له بتنظيم الحكم أو سلطة التنفيذ .
٥ - ادعاؤه أن الصحابة لم يجمعوا على وجوب الخلافة ولا على وجوب تعيين امام يمثل الأمة في الولاية على شئون الدنيا والدين .

٦ - زعمه أن القضاء ليس من الوظائف الدينية .
يرى ان القضاء ليس فرض كفاية ويصر على أن القضاء لا يرتبط بالخلافة ولا بالامامة .
٧ - زعمه أن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده لم تكن حكومة شرعية أو دينية (راجع جريدة السياسة في ١٩٢٥/٩/٤) ، وقد نشر رد الشيخ على عبدالرازق على هذه التهم في نفس الجريدة بتاريخ ١٩٢٥/٨/١٣ . (أى قبل نشر القرار) .

(يقابله هامش ٨٠ على البند ٢٠ ص ٤٨ ، ٤٩ في الأصل الفرنسى) .
ورد الشيخ عبدالرازق عليها كما يلى :
١ - ان الشريعة ليس لها مقاصد إنسانية مدنية أو عقلية بصورة مباشرة .
٢ - انه أشار في كتابه إلى أن فرض الجهاد قد هدم نظاماً وكان الهدم ضرورياً لإقامة بناء جديد . لأن الشر قد يكون ضرورياً لعمل الخير في بعض الأحيان .

٣ - انه إنما قصد الإشارة إلى عدم وجود دواوين أو قضاة أو ولاية في عهد النبي .
٤ - انه إنما قصد بأن سلطان النبي لم يعتمد على القوة وإنما اعتمد على الإيمان برسالة .
٥ - انه يصر على أن الصحابة لم يجمعوا على وجوب الخلافة . وأن حكومة الخلفاء الراشدين ليست دينية ولكنها ليست علمانية بل هي حكومة مدنية . ولكنه ينكر أنه يدعو للجمهورية أو أنه يعارض النظام الملكى الدستورى القائم في مصر .

٦ - ان وظيفة القضاء كانت موجودة قبل الإسلام في صورة التحكيم - وان ابن حنبل كان يرى أن القضاء ليس فرض كفاية .

٧ - ان المهمة الدينية للرسول ﷺ قد انتهت بوفاة وبالتالي فإن الخلفاء الراشدين لم تكن لهم مهمة دينية .
(١) الأحكام السلطانية ص ٣ . يقابله الهامش ٨١ البند ٢١ ص ٤٩ وقد نقلناه للصلب لأخيه .

وقد عبر عن ذلك الماوردي قائلاً : إذا ثبت وجوب الإمامة (الخلافة)
ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم ، فإذا قام بها من هو من أهلها
سقط ، وفرضها على الكفاية ، وإن لم يقم بها أحد ، خرج من الناس فريقان :
أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً حاكماً إسلامياً للأمة ، والفريق الثاني
أهل الإمامة أى (المرشحون لولاية الحكم) حتى ينتخب أحدهم للإمامة ،
وليس على عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولا مأثم .
بعد أن اثبتنا وجوب إقامة الحكومة الإسلامية (الخلافة) ، علينا بعد ذلك
أن نقدم على استعراض القواعد التى تحكم نظام الحكومة فى الفقه الإسلامى
السنى ، وسنبحثها فى كتب ثلاثة متوالية : عن كيفية اختيار الحاكم (الخليفة أو
ولى الأمر) ، وعمله ، وأسباب انتهاء ولايته .
ونظام الحكومة (الخلافة) الذى نستعرضه ينطبق على الخلافة الصحيحة ،
التي طبقت فى التاريخ مدة محدودة هى عهد الخلفاء الراشدين الأربعة .
بعد ذلك استمر نظام (الخلافة) ، ولكن فى صورة ناقصة أو غير
صحيحة ، لهذا لابد من دراسة نظام (الخلافة) الناقصة أو المعيبة ، والموضع
الذى خصصناه لها يقع فى الكتاب الثالث الخاص بأسباب انقضاء الخلافة
الصحيحة (١) .

(١) تراجع فيما بعد بند ٢٠٤ وما بعده
يقابله الهامش ٨٢ البند ٢١ ص ٥٠ وقد نقلناه إلى الصلب لأهميته .

الكتاب الأول

طرق اختيار الرئيس

(الخليفة)

ويشمل على :

- ١ - تمهيد .
- ٢ - الباب الأول : الانتخاب بوساطة الأمة .
 - الفصل الأول : شروط الناخبين والمرشحين .
 - الفصل الثاني : إجراءات الانتخابات .
- ٣ - الباب الثاني : الاستخلاف أو اختيار الخليفة السابق .
 - تمهيد .
 - الفصل الأول : شروط الاستخلاف .
 - الفصل الثاني : آثار الاستخلاف .

الكتاب الأول

طرق اختيار الخليفة

٢٢ - لاختيار الرئيس (الخليفة) أحد طريقين :

١ - انتخاب الأمة الإسلامية (الباب الأول)

٢ - اختيار الرئيس السابق (الباب الثاني) .

تعليق :

١ - أحكام الخلافة التي اشتمل عليها الجزء الأول من كتاب الخلافة (يشمل الكتاب الأول الخاص باختيار الخليفة والكتاب الثاني الخاص بعمل الخليفة والكتاب الثالث الخاص بانتهاء الولاية) هي الأصول التي وضعها الفقه الإسلامي لنظام الحكومة على أساس المبادئ العامة التي قررتها المصادر الشرعية في هذا المجال .. وهذه الأصول ليست خاصة بنظام حكم معين يرفع شعار الخلافة - بل هي مبادئ عامة واجبة التطبيق في كل نظام سياسي يطبق الشريعة الإسلامية - مع ملاحظة أمرين هامين :

الأمر الأول :

أن الخلافة في نظر السهوري هي رئاسة هدفها ضمان وحدة الأمة الإسلامية في صورة من صور الوحدة أو الاتحاد الممكنة . وإذا كان الفقه التقليدي لم يفرق بين وحدة الأمة ووحدة الدولة فإن الظروف السياسية التي أعقبت انهيار الدولة العثمانية وانتشار الحركات الوطنية قد دعت السهوري إلى التفرقة بين وحدة الأمة ووحدة الدولة . وأجاز في حالة الضرورة إقامة منظمة دولية إسلامية تمثل دار الإسلام وتحمي وحدتها .. وفيما عدا مبدأ الوحدة ومستلزماته فإن أحكام الخلافة التي عرضها السهوري في نظريته أوسع نطاقاً من الخلافة ذاتها لأنها تطبق على النظم السياسية القطرية أو الوطنية كذلك - مع مراعاة ما قرره بشأن المنظمة الدولية الإسلامية - لذلك حرصنا على استعمال اسم الرئيس كمرادف للخليفة واستعمال « الحكومة » كمرادف لهذين الاصطلاحين ...

الأمر الثاني :

أن أحكام الخلافة التي اشتملت عليها نظرية السهوري مقصورة على نظام الحكومة - التي تمارس السلطة التنفيذية وتشرف على السلطة القضائية و حدود معينة - فهي لا تشمل كل نظم الدولة ولا المجتمع الإسلامي بالمعنى العصري - لأن أحكام تلك النظم تستمد من الشريعة الإسلامية المستقلة عن الحكومة وعن الدولة والمهيمنة عليها وأساسها الشورى التي هي التعبير الإسلامي عن سيادة الأمة وهيمنتها على الحكام (فضلاً عن أنها وسيلة للاجتهاد والاجماع اللذين يعتبران المصدرين الإنسانيين للفقه) لذلك خصصنا لها كتاباً مستقلاً مكملًا لكتاب الخلافة بعنوان « فقه الشورى » .

الباب الأول

الانتخاب بواسطة الأمة الإسلامية

٢٣ - الانتخاب هو الطريقة العادية لتعيين من يشغل مركز الرئاسة (الخلافة) ، ويجب أن نبحث هنا مسألتين :

١ - الشروط الواجب توافرها في الناخبين والمرشحين .

٢ - إجراءات الانتخاب .

الفصل الأول

الشروط الواجب توافرها في الناخبين والمرشحين للرئاسة (الخلافة)

الشروط التي يجب توافرها في الناخبين :

٢٤ - يذكر الماوردي^(١) منها ثلاثة : العدالة^(٢) (بشروطها الجامعة)
والعلم والحكمة :

ونكتفي الآن بدراسة الشروط الثلاثة التي أشار إليها :

٢٥ - الشرط الأول :

العدالة بشروطها الجامعة ، فهناك درجتان من العدالة :

١ - العدالة الصغرى .

٢ - العدالة الكبرى .

فالصغرى معناها الا يكون المرء فاسقاً في أعماله ، أى أن يكون مؤدياً
للفرائض ، متجنباً للكبائر ، وأن يتعد بقدر ما يمكنه عن الصغائر ، وهذا
القدر من العدالة هو الذى يجب توفره في الشهود^(٣) .

(١) ابتداء من هذا الفصل إلى نهاية الكتاب ستكون أرقام الهوامش مماثلة لهوامش الأصل الفرنسى ومترجمة
عنها - مع إضافة تعليقات أو حواشى إليها

(١) الأحكام السلطانية ص ٤

(٢) العدالة صفة الشخص الصالح الذى يقوم بواجبات الدين ، ويتعد عن طريق السيئات والخطايا ،
ولا يعمل شيئا يتعارض مع موجبات الشرف وسبب المقصود من العدالة فيما بعد

(٣) رد المختار (ج ٤ ص ٥٢١)

أما العدالة الكبرى فمعناها الا يكون فاسقاً في أعماله ولا ملحداً في عقيدته ،
وهذه هي العدالة المطلوبة في الناخب فيجب أن يكون سليم العقيدة مؤدياً
للفرائض^(١) .

٢٦ - الشرط الثاني :

يجب أن يكون الناخب على درجة من العلم ، أى أن يعرف الشروط الواجب
توافرها فيمن ينتخب للإمامة ، وأن يكون ملماً بالشريعة الإسلامية بصفة
عامة .

ولكن ليس من الضروري أن يكون مجتهداً ، ويكفى أن يكون هناك مجتهد
واحد بين جميع الناخبين^(٢) .

٢٧ - الشرط الثالث :

الحكمة ، فيلزم أن يكون عند الناخب من الكفاءة ما يمكنه من أن يختار من
يصلح للقيام بأعباء الحكم الثقيلة ، وتكتسب هذه الكفاءة من خلال الخبرة
بالحياة العامة وشئون الحكم ، ويستلزم هذا الشرط فوق ذلك معرفة صفات كل
مرشح ، وأن يكون الناخب متصلاً بالشعب ليكون على علم بالظروف
الاجتماعية والسياسية ليراعى ذلك عند تقدير احتياجات العصر .

٢٨ - ان الناخبين الذين تتوفر فيهم هذه الشروط الثلاثة ، قد لا يوجدون

(١) وهذا الشرط يقابله ماشرطه القوانين الحديثة في الناخبين أن يكونوا ممن لم تصدر ضدهم أحكام
مخلّة بالشرف والاعتبار .

تعليق . مع فارق هو أن الشرط القانوني الحديث أقل نطاقاً في مضمونه من الشرط الفقهي الإسلامي لأنه
يستترم لثبوت عدم الصلاحية لممارسة حق الانتخاب صدور حكم نهائى لم تنص فترة معينة على صدوره فضلاً
عن أن هناك مكنة لرد الاعتبار .. الخ .

هذه الشروط لازمة فيمن يعتبرون من أهل الحل والعقد - ولذلك يكون انتخاب الرئيس (الخليفة) على
درجتين .

(٢) انظر السيد (رشيد رضا) في كتابه الخلافة ص ١٦ .

بكثرة في عامة الشعب وإنما بين النخبة المثقفة ، ولذلك تسمى هيئة الناخبين هذه أهل الاختيار.أو (أهل الحل والعقد) وهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم ومعنى ذلك أن الانتخاب يتم على درجتين : - فالناخبون « أهل الاختيار » هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور ولكن بشروط معينة تستلزم فيهم^(١) ، وهذه هي الدرجة الأولى ، ثم يقومون هم باختيار الخليفة ، وهذه هي الدرجة الثانية . ولكن يشترط في المرشحين للخلافة شروط :

الشروط الواجب توافرها في المرشحين للرئاسة (للخلافة) :

٢٩ - ليكون المرء صالحاً للقيام بأعباء رئاسة الدولة ، يجب أن تتوفر فيه عدة شروط ، منها شروط ظاهرة ، ومنها ما هو مجمع عليه ، ومنها ما هو مختلف عليه .

الشروط الظاهرة^(٢)

٣٠ - (أ) يجب أن يكون المرشح : ذكراً ، لأن المرأة ، كما قال الفتازاني في (تقريب المرام) (٣) ، لا يمكنها أن تقوم بأعباء الخلافة كما يجب ، وخاصة فيما يتعلق بالحرب ، حيث أن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش^(٤) .

(١) ان الماوردي رغم اقتضائه في الكلام عن أهل الاختيار (الناخبين) هو مع ذلك أكثر وضوحاً من غيره من الفقهاء ، فشرح المقاصد يكفى بالقول بأن (أهل الحل والعقد) هم العلماء والأدباء ذو الكلمة ، وتعنيهم (المناهج) بأنهم (هم الأشخاص الذين يمكن اجتماعهم) .

أما الرملي فيقول بأنهم (هم الذين يتبعهم العامة) وهذا القموض مرجعه - الواقع أن هذه المسألة لم تعرض في العمل مطلقاً بصفة جدية لأن الخلافة لم تكن بالاختيار إلا في فترة قصيرة هي ثلاثون سنة كان فيها (أهل الحل والعقد) طائفة متميزة معروفة هي الصحابة .

(٢) شرح المقاصد - ذكره رشيد رضا في كتابه ص ١٨ .

(٣) ص ٣٢٢ .

(٤) يستند بعض العلماء إلى القول بأن المرأة ناقصة عقل ودين (تقريب المرام ص ٣٢٢ ، والمواقف ص ٣٣٠ ، والعقائد النسفية ١٤٥) ، مما لا شك فيه أنه حتى لو افترضنا مساواة المرأة للرجل ، فإن المرأة في المجتمع الترقى في الماصى بل وفي الحاضر أيضاً وفي المجتمع الغربي نفسه أقل هبة من الرجل ، ومع ذلك فبعض الخوارج يميزون ولاية المرأة للخلافة وهذا يؤكد ما قلناه من قبل من تغلب فكرة المساواة لدى هذه الطائفة .

(ب) أن يكون حراً^(١) .

وبديهي أنه بزوال الرق لم يعد لهذا الشرط أى فائدة^(٢) .

(ج) بالغاً : فإن القاصر عاجز طبيعياً وقانونياً حتى عن إدارة شئونه الخاصة ، وهذا الشرط (الذى يبدو لأول وهلة انه من البديهيات) له فى نظرنا أهمية كبرى ، فهو يدل على أن روح نظام الخلافة الصحيحة لا تتفق مع نظام الملكية الوراثية التى تجعل وراثته العرش فى بعض الأحيان لقاصر .

ان البلوغ كباقي شروط الخلافة الصحيحة شرط ضرورى لدى الرئيس المنتخب أو المعين بمعرفة الرئيس السابق ، مما يميز هذا التعيين عن الوراثة . .

(د) مكتمل العقل : وهذا ضرورى لنفس الأسباب التى استلزمت شرط البلوغ^(٣) .

(هـ) مسلماً : إن الإسلام هو علاقة سياسية كما هو رابطة دينية لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلماً .

(١) يراجع «المواقف» ص ٣٥٠ وتقريب المرام ص ٣٢٢ والعقائد النسفية ص ١٤٥ .
(٢) يلاحظ أن إلغاء الرق فى العصور الحديثة لا يتعارض مع روح الإسلام ، فإنه يمكن القول بأن الإسلام ، إنما تساهل فى وجود الرق أكثر مما أجازته ، وقد شجع على تحرير الرقيق بل جعل ذلك واجبا فى بعض الأحيان ، وإذا كان لم يبلغه نهائيا ، فلأن المجتمع لم يكن قد بلغ عند ظهور الإسلام درجة يمكن فيها تقرير هذا المبدأ الخطير . ويلاحظ ان (أرسطو) ، نفسه قرر من قبل بأن الرق نظام ضرورى .
تعليق أكد المؤلف هذا الرأى فى مذكراته رقم ٣٦٩ بتاريخ ١٤/١٠/١٩٥٠م بالقاهرة فيما يلى :
« لا يجوز ان يعنى على الإسلام أنه أباح الرق وأباح تعدد الزوجات . فإن الصحيح هو أن الإسلام لم يبيح الرق ولكن قيده بعد أن كان مباحا دون قيد . ولم يبيح تعدد الزوجات ولكن قيد هذا التعدد بعد أن كان مطلقا دون قيد .

والفرق كبير بين الإباحة والتقييد . فإن من يبيح نظاما كان من الحق ان ينسب إليه هذا النظام . أما من يقيده فليس من العدل أن ينسب إليه . بل ان من ينتقل من الإباحة إلى التقييد لا يستغرب منه أن يخطو الخطوة الأخيرة من التقييد إلى المنع .»

(٣) يراجع فيما يتعلق بشرطى البلوغ والعقل كتاب المواقف ص ٣٥٠ وتقريب المرام ص ٣٢٢ والعقائد النسفية ص ١٤٥ .

٣١ - الشروط المجمع عليها :

وهي تتعلق بحالته الجسمية والأخلاقية . فهي قسمان :

٣٢ - (أ) الشروط الجسمية الواجبة في الخليفة هي :

١ - سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ؛ ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ^(١) .

٢ - سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض ^(٢) ، ويفرق ابن خلدون (في المقدمة) بين العيوب الجسمية المطلقة التي تمنعه من أداء وظيفته (كما لو كان أعمى مثلاً أو أخرس أو أصم ، أو مقطوع اليدين أو الرجلين) ، وفي هذه الحالة لا يكون المرشح للرئاسة أهلاً ، أما العيوب الأخرى التي تمنعه مادياً من القيام بأعماله ، ولو أنها تشوهه خلقياً (كما لو كان أعور ، أو أصم بإحدى أذنيه أو مقطوع يد أو قدم واحدة) ، في هذه الحالة يبقى المرشح أهلاً للرئاسة ^(٣) ، ونحن نرى أن هذه التفرقة معقولة ^(٤) .

٣٣ - (ب) أما الشروط المعنوية أو الأخلاقية :

فهي العدالة في أكمل صورها ^(٥) وقد سبق أن تكلمنا عن العدالة الكبرى والعدالة الصغرى ، ولصفة العدالة في هذا الصدد أهمية كبرى لأن انعدامها لدى الرئيس (الخليفة) نفسه أخطر من فقدانها في أحد الناحيين أو بعض منهم . وقد رأينا أنه فيما يتعلق بالناخب تستلزم صفة العدالة ألا يكون المرء فاسقاً في أعماله ولا ملحداً في عقيدته ^(٦) ، أما فيما يتعلق بالمرشح للرئاسة فيجب أن

(١) . الماوردي ص ٤

(٢) . مقدمة ابن خلدون ص ٣١٤ .

(٣) . يشه ابن خلدون بالعيوب البدنية فقد حرية التصرف نتيجة للحجر أو الإكراه .

(٤) . الماوردي . الأحكام السلطانية ص ٤ . وتقريب المرام ص ٣٢٢ والمواقف ص ٣٥٠ .

(٥) . ويعنى البعض بهذا الشرط أن يكون من أهل السنة . وهذا يصدر من بعض علماء السنة ، ولكن

ابن خلدون يقول (ان اشتراط كون الخليفة من أهل السنة محل اعتراض) . وهذا القول يطبق من باب أولى

يضاف إلى ذلك شرط ثالث استلزمه أن الخليفة سيتولى السلطة العامة فيجب أن يكون عدلاً ، ليس فقط بمعنى امتناعه عن ارتكاب الرذائل في حياته الخاصة ، بل فوق ذلك يجب أن يكون أيضاً في درجة من العدالة تسيطر على أعماله العامة ، التي يقوم بها استعمالاً السلطة التي تمنحها الخلافة^(١) .

ولكن من الناحية العملية ، لا يمكن الحكم على عدالته أو عدم عدالته في أداء وظيفته إلا أثناء قيامه فعلاً بمهام هذه الوظيفة ، ولذلك لن نتوسع كثيراً في الكلام عن هذا الشرط الآن .

على الناحية . وفي رأينا أن هذا الشرط إذا كان مقبولا فيجب أن يعتبر المعتزلة من أهل السنة حتى يكون المأمون الخليفة العباسي والخليفة اللذان وليا الخلافة من بعده (وكانا من المعتزلة أيضا) معتبرين جميعا من أهل السنة .

(١) ونود أن نورد هنا فقرة هامة وردت في المذكرة التركية عن « الخلافة وسيادة الأمة » ، التي سبق أن أشرنا إليها .

« أما العدالة فالمراد بها أن يكون صاحب استقامة في السيرة . وأن يكون متجنباً للأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور ، فكما لا يكون الظالم والفاجر مستحقاً للخلافة لا يكون المنصف بالتأمر والنهي أهلها . لقد قالت الأئمة إن اجلاس المنصف بالظلم والاعتساف على كرسي الخلافة وتسليم العباد له . كمثل تسليم قطع من الغنم للذئب وجعله راعياً لها . وأقوى برهان على ذلك قوله تعالى لإبراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الإمامة في ذريته (لا ينال عهدى الطالبين) . أى لا يستحقونها ولا يصلون إليها . والقصد الأساسي من تنصيب الخليفة هو دفع الظلم عن الناس لا تسليط الظالم عليهم . فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام كافة انتخاب من هو معروف بالظلم والبعى - خليفة - كما أن الخليفة الذي ارتكب الظلم والظلماء أثناء خلافته يستحق العزل . بل إنه عند قدماء الشافعية وعلى رأسهم الامام الشافعي نفسه يعزل ولو لم تعزله الأمة » .

« ويرى بعض الكتاب أن العدل ليس بشرط لصحة الخلافة عند الحنفية . فيصح في نظرهم اختيار الناس له مع الكراهة . كما يجوز تقليده الوظائف كالقضاء والولاية . ولكن هذا القول غير صحيح . لأن اسهام وهو من كبار محققى الحنفية صرح في المسيرة (كما صرح بذلك صدر الشريعة في كتابه تعديل العلوم) . بأن العدالة شرط جوهرى لصحة الخلافة عند أئمة الحنفية أيضا . نعم إن هذا الشرط ليس مشروطاً للملك والسلطة لأنها لم تؤسس على الاختيار والبيعة . بل على القهر والقوة والغلبة فيجب هنا ألا يخلط بين الخلافة والسلطنة . لأن الخلافة الحقيقية تنبئ والسلطنة تنبئ آخر » .

تراجع الترجمة العربية للمذكرة ص ١٩ . ٢٠ .

٣ - الشروط المختلف عليها :

٣٤ - عددها أربعة : اثنان منها ينصبان على مقدرته العلمية : بأن يكون قد بلغ الاجتهاد فيما يتعلق بالأعمال التي سيقوم بها أو الأحكام التي سيقضى بها .
وثانياً أن يكون على درجة من الحكمة اللازمة لسياسة الرعية وإدارة شئونها ، أما الشرط الثالث فخاص بالكفاءة العسكرية ، بأن يكون على درجة من الشجاعة والاقدام اللازمين لحماية البلاد من الأعداء ، والشرط الرابع خاص بالنسب .
بأن يكون قرشياً ^(١) . والفكرة العامة التي تهيمن على هذه الشروط هي كفاءة الخليفة لأداء مهمته ، وما تستلزمه هذه الكفاءة من قدرة شخصية من ناحية وعصبية نسبية من ناحية أخرى ^(٢) وستكلم عن هذه الشروط تباعاً .

٣٥ - (أ) العلم :

يستلزم أغلبية الفقهاء أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم فلا يكفي أن يكون عالماً ، بل يجب أن يبلغ مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع على السواء لكي يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام ، ودفع الشبهات عن العقائد واعطاء فتاوى في المسائل التي تقتضيها وإصدار الأحكام ، استناداً إلى النصوص .. أو إلى الاستنباط ، لأن الغرض الأساسي للخلافة هو صيانة العقائد وحل المشاكل ، والفصل في المنازعات ^(٣) .

٣٦ - والمعروف أنهم في العصور الأخيرة فرقوا بين نوعين من الاجتهاد : الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد ، فالنوع الأول هو استنباط الأحكام من المصادر الشرعية الأصلية ، وذلك باتباع طريقة خاصة مستقلة (اجتهاد في الشريعة ، وهو ما فعله أئمة المذاهب) أو بتطبيق مذهب إمام معين (اجتهاد في المذهب ، وهو ما قام به تلامذة الأئمة الأربعة) كأبي يوسف من الحنفية ، والروى من

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ .

(٢) مع أن العقائد النسبية ص ١٤٥ تكفى بالإشارة لها بعبارة عامة دون تفصيل .

(٣) الموافق ج ٨ ص ٣٥٠ . وكذلك (تقريب المرام ص ٣٢٢) ومقدمة ابن خلدون ص ٢١٤ .

الشافعية) ، او ان يقتصر على حل المسائل التي لم يبحثها أئمة المذهب السابقين ، وذلك بطريق القياس لتوسيع هذا المذهب ، (اجتهاد في المسائل كالخفاف والبيضاوى) .

والنوع الثانى : من الاجتهاد قاصر على الشرح والتقييم وذلك إما بالتخريج أو بالترجيح ، مع مراعاة تغير الظروف ^(١) .

٣٧ - فمن أى طبقة من هذه الطبقات يجب أن يكون الخليفة ؟ لو عرض هذا الاستفهام على فقيه كالماوردي لعجب له لأن هذا التصنيف لأنواع المجتهدين جاء متأخرا عن عصره ، ولكن لو فرضنا وجود هذا التقسيم فى زمانه لكان من المرجح أنه يشترط أن يكون الخليفة من مجتهدى الطبقة الأولى لأن الفقهاء يشترطون كما بينا أن يكون مجتهدا فى الأصول والفروع ، ويتبين من هذا مبلغ صعوبة هذا الشرط ، لأن معناه أن الخليفة يجب أن يكون فى مرتبة الأئمة مؤسس المذهب ، وحتى لو رفنا النظر عن هذا التقسيم الجامع فإنه طبقا لآراء الفقهاء يجب أن يبلغ المرشح للخلافة درجة عليا فى الاجتهاد .

٣٨ - ولذلك فإن بعض الحنفية يتساهلون ويرون أنه ليس من الضروري أن يكون الخليفة مجتهدا ، فيكفى أن يكون له معرفة كافية بالشرع ، فاذا عرضت مسألة تقتضى الاجتهاد استطاع أن يستعين برأى مجتهدى زمانه ^(٢)

(١) فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد ، تراجع شرح الطلوع ج ٢ ص ١١٧ : ١٢١ وكذلك عبدالرحيم فى كتابه (الفقه المحمدى) ص ١٦٨ : ١٩٢ .

(٢) ومن الواضح ان فقهاءنا عندما تكلموا عن شرط العلم كان ذهنهم يتجه إلى الاجتهاد أى إلى علم الفقه الإسلامى ، وبظهر أنهم لم يفكروا فى الفروع الأخرى من المعرفة التى أصبحت تقتضيا اليوم ضرورات المدنية المعقدة وتطور العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية وغيرها ، فهل من الواجب أن يعطى شرط العلم فى عصرنا الحاضر معنى أوسع بحيث يتضمن ضرورة إمام الخليفة بفروع العلم الأخرى . كالقانون الدولى ، والعلوم السياسية وتاريخ النظم الأجنبية بالقدر اللازم لكى يمثل الأمة الإسلامية غنلا مشرقا فى علاقتها مع الدول الأخرى ؟ يجب الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الامام محمد عبده بالاجاب مستدأ على حجج ليست فى نظرنا محل شك حيث يقول :

(يجب أن يكون الامام ومستشاروه من أهل الحل والعقد الذين هم أساس امامته وأعمدة حكومته على

٣٩ - (ب) الحكمة : تختلف الحكمة عن العلم ، فهي سداد في الرأي ، وفطنة في الذهن ، وواضح أنه لا يوجد مقياس ظاهر لتوفر هذا الشرط كما هو الحال بالنسبة لشرط العلم ، وتكتسب الحكمة غالباً بالتجربة والخبرة ، مما يؤدي إلى أن يعرف الشخص بالحكمة بناء على نوع من الشهرة العامة ، والذي يمكن استخلاصه من أقوال الفقهاء ^(١) انه يجب أن يكون له قدرة سياسية لإدارة الشؤون العامة بمهارة السياسي المحنك ، ويقول ابن خلدون انه يجب أن يكون ذكياً ، فطناً قادراً على تحمل تبعات الولاية ^(٢) ، وإذا استعملنا الاصطلاحات الحديثة ، قلنا بأنه مادام رئيس الدولة يقوم بوظيفة دبلوماسية وسياسية وإدارية في نفس الوقت ، فيجب أن يكون ذا كفاءة دبلوماسية ، سياسية ، إدارية .

٤٠ - (ج) الشجاعة والأقدام : وهي الصفات العسكرية الضرورية . لأن (الخليفة) هو قائد الجيوش ، فيلزم أن يكون له مزايا الرجل العسكري ^(٣) ، وإذا لم تستلزم أن يكون قائداً عظيماً ، فعلى الأقل لابد أن يكون يقظاً جريئاً في الدفاع عن ثغور الإسلام ، مسارعاً لرد هجمات أعدائه ويجب ألا يهاب الحرب متى كان خوضها لازماً ^(٤) ، فهو مسئول عن أمن

علم بالقوانين الدولية والمعاهدات الجماعية والتنائية والظروف السياسية والعسكرية للبلاد المجاورة للدولة الإسلامية والذين لهم علاقات سياسية أو تجارية معها ، وأن يكونوا على علم بما يمكن أن يستفاد منهم أو يحمى من جانبهم .

ويؤيد الشيخ رضا رآيه بأن انتخاب أبي بكر بمعرفة الصحابة لوحظ فيه علمه بأنساب العرب وعصياتهم وهو ما أفاده في حروب الردة وأن عمر كان يختار ولاته من الأشخاص الذين يجمعون إلى الفقه معرفة بالسياسة ك معاوية والمغيرة وعمر بن العاص . وفضلهم على غيرهم ممن كانوا أكثر تعمقاً في الفقه كأبي الدرداء وابن مسعود

(١) المواقف ج ٨ ، وتقريب المرام ص ٣٢٢ . والعقائد السفية ص ١٤٥

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٤

(٣) المواقف ج ٨ ص ٣٤٩ وتقريب المرام ص ٣٢٢ والعقائد السفية ص ١٤٥ ومقدمة ابن خلدون

ص ٢١٤

(٤) المواقف ص ٢١٤ يذكر صاحب المواقف ان النبي ﷺ ولو أنه لم يكن من أهل الحرب إلا أنه رغم ذلك قد

أبدى شجاعة كبرى في العراوات التي كان يقودها . ج ٨ ص ٢٤٩

المسلمين في الداخل والخارج فيجب أن يقوم بهذا الواجب المزدوج بكل ثبات .

٤١ - والواقع أن اجتماع هذه الشروط الثلاثة (العلم والحكمة والشجاعة)

أمر صعب ، ولهذا فقد نازع بعض الفقهاء في ضرورتها جميعاً ، ويرى هؤلاء أن هذه الشروط ليست واجبة ، خاصة أن الرئيس (الخليفة) يستطيع إذا لم يكن حائزاً لها أن يستضيء بأراء المجتهدين فيما يحتاج للعلم وبمشورة الرجال المحنكين فيما يحتاج للحكمة ، وأن يستعين بالقواد الأكفاء في الحرب ^(١) ، وطبقاً لهذا الرأي يكون توفر هذه الصفات في الرئيس (الخليفة) مرغوباً فيه فقط ولكنه ليس شرطاً حتمياً ، ويكون سبباً لتفضيل بعض المرشحين على بعض باعطاء الأولوية لمن توفرت فيه ^(٢) .

٤٢ - (د) النسب : يجب أن يكون الخليفة قرشياً ، ويشمل ذلك كل من

كان من ذرية قريش ، التي تنتسب إلى جدها الأول (النضر بن كنانة) الملقب بقريش ^(٣) ولقد كان لهذه القبيلة في الجاهلية نفوذ كبير بين العرب من الناحية الدينية ^(٤) ، والأدبية ^(٥) .

(١) تقريب المرام ٣٧٢ . والمواقف ج ٨ ص ٢٤٩

(٢) والعلماء الذين يستلزمون توفر هذه الشروط الثلاثة ، إنما دفعهم إلى ذلك الحرص على إيجاد الضمانات الكافية لحسن سير الحكومة الإسلامية والدفاع عن حياضها ، ولكنهم لم يهتموا كثيراً بما يحدث بعد تولي الخليفة فلم ينظموا أى رقابة على أعماله . ولعلهم اعتقدوا أن توفر الشروط السالفة فيمن يتولى الخلافة هو ضمان كافية ، ومع ذلك فقد كان من الأصلح في نظرنا أن يفكروا في إيجاد طريقة عملية للرقابة على أعمال الخليفة بدلا من التشدد في الشروط المستلزمة و الخليفة تشددا جعل اجتماعها في حكم الاستحيل في أكثر الأحيان .

(٣) و « النصر » هو الجدل الثالث عشر للنسب . واخذ التاسع لأبي بكر والرابع عشر لعمر وعثمان .
والثالث عشر لعل

(٤) وذلك لأن الكعبة كانت بمكة موطن قريش وكانت لها حراسها

(٥) وقد سادت لغة قريش إلى حد كبير قبل الإسلام . وكادت توحدهم هجات العرب المختلفة . وكان السوق في عكاظ له دور كبير في التقاء الشعراء واخطباء من جميع أنحاء الجزيرة . وكان نفوذ قريش قبل

وبعد انتشار الإسلام في أنحاء الجزيرة ، وخاصة بعد فتح مكة ، وعفو النبي عن القرشيين ، زاد نفوذهم زيادة عظيمة ، وخاصة لكون النبي وكبار صحابته كانوا من قريش ، وقد تأكد هذا النفوذ نهائياً بتولى أبي بكر الخلافة الذي كان معناه الاعتراف بسلطة قريش ، وكان الخلفاء الأربعة الراشدون قرشيين أيضاً ، وكذلك الأمويون والعباسيون .

وطبقاً لمذهب أهل السنة لانزاع في وجوب توفر هذا الشرط ، فهو لازم بالاجماع تقريباً ، إلا أن بعض فقهاء السنة ، ومنهم ابن خلدون ، فضلاً عن المعتزلة والخوارج يميلون إلى إلغاء هذا الشرط ، ولما كان هذا الشرط من لوازم المذهب التقليدي لأهل السنة ، وذلك بسبب ظروفه المحلية والتاريخية ، فلا بد من الاسهاب فيه^(١)

٤٣ — فلنبداً بنظرية أهل السنة ، يذكر الماوردي بكل وضوح كما فعل غيره من الفقهاء^(٢) أن الخليفة لابد أن يكون قرشياً^(٣) وهو يؤسس هذا القول على مصدرين ، الحديث والاجماع ، فأما عن الحديث فإنه يورد حديثين^(٤) . أما عن الاجماع ، فقد وقع في عهد الصحابة ، وفي الأجيال التي جاءت بعدهم .

الإسلام أدياً فقط ، لأن العرب بطبيعتهم كانوا يأنفون من الخضوع سياسياً لأي قبيلة وقد بقيت آثار هذه الطيعة البدوية حتى بعد الإسلام كما تشهد بذلك حروب الردة وأفكار الخوارج .
(١) : المواقف ، يقر هذا الشرط ، إلا أنه ليس محل اجماع .

(٢) : تراجع فقرب المرام ص ٣٢٣ - والعقائد النافية ص ١٤٤ وابن حزم ج ٤ ص ٨٩ ، والمواقف ج ٨ ص ٣٥٠ .

(٣) : الأحكام السلطانية ص ٤ .

(٤) : ويذكر صاحب فقرب المرام حديثاً ثالثاً نصه : الولاية في قريش ما أطاعوا الله ونفذوا أوامره ص ٣٢٣ ويضيف هذا المؤلف مستنداً عقلياً ، إذ يرى أن لشرف النسب الرأ كبيراً في جمع كلمة الأمة ويضمن طاعتها ، وفي نفس المعنى تراجع حاشية الفارسي على المواقف ج ٨ ص ٣٥٠ .

وتوجد أحاديث كثيرة في الفضيلة قريش ذكرها ابن خلدون في مقدمته ص ٢١٥ ورشد رضا في كتاب الخلافة ص ١٨ ، ١٩ وأهمها : الأئمة من قريش ، - ومع ذلك فإنه حديث أحاد ليس له قوة الأحاديث

ولكن الفقهاء المتأخرين ، الذين جاءوا في فترة ضعف الدولة العباسية ، وهي آخر أسرة قرشية تولت الخلافة ، تساهلوا في هذا الشرط ، فنجد في « تقريب المرام »^(١) انه في حالة الضرورة إذا لم يمكن إقامة خلافة قرشية لعدم وجود قرشي صالح لها أو لتغلب بعض المستبدين ، فلا شك في أنه يمكن تعيين أي خليفة دون نظر إلى نسبه ، لأنه يمكن بذلك تطبيق الشريعة وتنفيذ الحدود رغم عدم توفر جميع الشروط اللازمة في الخليفة ، وذلك لأن الضرورات تبيح المحظورات^(٢) فظاهر ان هذا الفرد يخرج من نطاق نظام الخلافة الصحيحة التي ندرسها الآن ففي هذا النظام لا بد أن يكون الخليفة قرشياً ، ولا يكفي في ذلك أي نوع من القرابة بل يجب أن يكون ذا نسب شرعي ، أما قرابة الانتساب فليس أصحابها أهلاً للخلافة^(٣) ، ومن باب أولى الموالي^(٤) والعتقاء^(٥) الذين ليس لهم أي نوع من القرابة^(٦) .

٤٤ - لننتقل بعد ذلك إلى النظرية الأخرى التي أخذ بها الخوارج وغالبية المعتزلة ، يقول هؤلاء بأن الخلافة ممكنة لأي شخص ولو لم يكن قرشياً وحجتهم في ذلك الحديث النبوي « اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي » . مما يدل

المشهورة . ويذكر صاحب العقائد النسبية ص ١٤٤ أنه رغم ذلك فإن أبا بكر استند إليه في مناقشته مع الأنصار يوم السقيفة ولم ينازعه أحد في صحته . يراجع أيضاً ابن حزم ج ٤ ص ٨٩ ، ويظهر أن حديثاً رواه صحابي جليل كأي مكر وإن كان حديث آحاد إلا أن له قيمة تقارب الأحاديث المشهورة . هذا من ناحية الثبوت ، أما من ناحية الدلالة فمن المتفق عليه أن الإمامة المقصودة بالحديث ليست إمامة الصلاة وإنما هي الخلافة (تقريب المرام ص ٣٢٣)

(١) ص ٣٢٣ .

(٢) يراجع في نفس المعنى شرح المقاصد - أشار إليه رشيد رضا في الخلافة ص ١٩ .

(٣) ابن حزم ج ٤ ص ٨٩

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٥

(٥) ويظهر ان ابن خلدون يرى عكس ذلك إذ يقرر أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يرى أن سالماً مولى

حذيفة كان أهلاً . للخلافة في رأي عمر (المقدمة ص ٢١٥) . حاشية : (ان قول عمر هذا يعتبر دليلاً لمن يعارضون اشتراط النسب القرشي في الخليفة) .

(٦) ابن حزم ج ٤ ص ٨٩ - ٩٠ .

في نظرهم على أن الإمام يمكن أن يكون غير قرشي ^(١) بل إن ضرار بن عمرو الغطفاني ، وهو من فقهاء المعتزلة يرى انه يجب أن يفضل الزنجي على القرشي ، إذا كان كلاهما في درجة واحدة من الأهلية لأن الزنجي يكون من السهل عزله إذا خرج على واجباته كخليفة .

ويرد السنيون على هذه النظرية بأن المراد ، من الإمام في نص الحديث الذي اعتمدوا عليه ليس هو الخليفة ، بل ما سواه من الولاة الذين يعينهم الخليفة ، (كقواد الجيش ، وولاة الاقاليم) ، وهم لا يشترط فيهم أن يكونوا قرشيين ، ويقولون بأن هذا التأويل يوفق بين هذا الحديث وبين الأحاديث التي تستلزم أن يكون الخليفة من قریش ^(٢) .

٤٥ - لم نتوسع في دراسة المذاهب الشيعية المتطرفة ونكتفي بالإشارة إلى الفكرة العامة المشتركة بين الشيعة وهي أنه لا يكفي في نظرهم أن يكون الإمام (الخليفة) قرشياً بل يجب أن يكون هاشمياً من سلالة الرسول ﷺ . ونظراً لأنه لم يكن للرسول ابن فقد اختلفت الآراء فيمن هو أولى بالإمامة بعده واتجه البعض إلى العباس وهؤلاء هم الراونديّة ^(٣) ولكن كلمة الشيعة تطلق على أنصار الإمام علي بن أبي طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة ^(٤) .

(١) المواقف ج ٨ ص ٣٥٠ وابن حزم ج ٤ ص ٨٩ وتقريب المرام ص ٣٢٣ - والعقائد النسفية ص ١٤٤ وابن خلدون ص ٢١٥ من المقدمة .

(٢) المواقف ج ٩ ص ٣٥٠ - وتقريب المرام ص ٣٢٣ - وابن خلدون ص ٢١٥ ، ويورد صاحب المواقف ، وكذلك ابن خلدون تفسيراً آخر لهذا الحديث ، فالنبي ﷺ إنما قصد به أن يوجب على الأمة أقصى حدود الطاعة لولي الأمر حتى في هذا الغرض المستحيل .

(٣) يراجع ابن حزم (ج ٤ ص ٩٠ - ٩١) بشأن فرق الشيعة المعقودة .

(٤) يراجع بشأن فرق الشيعة المختلفة وعقائد كل منها بالتفصيل - ابن حزم والشهرستاني وابن تيمية والمواقف (ج ٨ ص ٣٨٤ - ٣٩٢) وابن خلدون (٢١٨ - ٢٢٤) وكذلك كتب المستشرقين جولدزير ، العقيدة والشرعية في الإسلام ، (١٦٤ - ١٧١ - ١٩٤ - ١٩٥ - ٢٠٨ - ٢١١) ومكدونلد ، العقيدة الإسلامية ، (ص ٢٦ - ٣٦ - ٣٩ - ٤١ - ٤٨ - ٥١) .

الشيعة قسمان : القسم الأول : الروافض الذين يؤكدون أن الإمام علي بن أبي طالب استحق الخلافة بصر حديث عن الرسول ﷺ وأن الصحابة الآخرين قد اخفوا هذا النص^(١) .

أما القسم الثاني : فهم الزيدية الذين يقولون إن الإمام علي يستحق الخلافة بسبب افضليته على غيره من الصحابة^(٢) ، ولكن إمامة الشيخين صحيحة ، وقد راعى الصحابة في اختيارهما مصلحة الأمة .

(١) يراجع فيما يخص مذهب الشيعة الإمامية أو الاثنى عشرية ابن خلدون (ص ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٣٦٠ - ٣٦١) وكذلك المواقف (ج ٨ ص ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٨٥ - ٣٨٨) وابن تيمية (ص ١٠ - ١٣) ومثلهم في الاسماعيلية .

(٢) فيما يخص الزيدية يراجع المواقف (ج ٨ ص ٣٩٢) وجولدزير (ص ٢٠٠) .
تعليق . اكتفينا بالاحالة إلى المراجع المشار إليها في الهوامش السابقة دون حاجة لتلخيص ما ورد فيها من تفصيلات لأن استعراض آراء الشيعة خارج عن موضوع الكتاب وهو نظرية الخلافة في فقه السنة - ولأن فقه الشيعة يحتاج لدراسة مفصلة بشأن نظرية ولاية الفقيه التي أحدثت تطوراً جديداً في فقه الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) يقرب من فقه السنة

الفصل الثانى

اجراءات الانتخاب

٤٦ - سنحاول أن نبعث تحت هذا العنوان - فى حدود ما نملك من مراجع (١) - المسائل الآتية :

- (أ) تحديد الأفراد الذين لهم حق الانتخاب « أهل الاختيار » .
- (ب) مكان الانتخاب .
- (ج) الأغلبية اللازمة للانتخاب .
- (د) التزام الناخبين باختيار المرشح الأصلى .
- (هـ) ماهية هذا العقد .

٤٧ - (أ) أهل الحل والعقد (أهل الاختيار) :

ان لتحديد الناخبين أهمية عملية كبرى ، فهو يمكننا من تعريف المقصود من تعبير « أهل الحل والعقد » حتى لا يبقى مدلوله غامضا عندما نستعمله فيما بعد . ان تحديد هيئة الناخبين أى أهل الحل والعقد ضرورى لكى يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحة لا يعترىها الشك ، ودون هذا التحديد لا يمكن أن يوجد انتخاب

(١) يكاد يكون عملا فى هذا البحث انشائيا لا يقتصر على مجرد شرح الفقه الإسلامى . لأن ما نسميه اليوم طريقة الانتخاب لم يعرفها العالم الإسلامى فى صورة عملية واضحة ، وقد بينا من قبل سبب تقصير فقهاء المسلمين فى كل ما يتعلق بالانتخاب ، وهو تحول الخلافة الشرعية إلى ملكية وراثية فى وقت مبكر ، فلا بد لنا من أن نعتمد على أنفسنا فى إيجاد صورة أولية لطريقة انتخاب (الخليفة) رغم نقص المراجع التى نعتمد عليها مؤملين أن يكون هذا حافزا لفقهاء المسلمين إلى المبادرة لسد هذا النقص .

حقيقى منظم فقى عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير فى وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد - لأن الفكرة السهلة التى سادت هى أن الناحين هم صحابة النبى ، ولو بقيت الخلافة انتخابية بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الإسلامية بضرورة ايجاد اجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد وتحديدهم ، بحيث لا تبقى هذه المسألة الجوهرية وهى مسألة انتخاب أهل الحل والعقد ، ثم انتخاب الخليفة بمعرفتهم دون قواعد محددة ^(١) .

والواقع أن تحديد « أهل الحل والعقد » ، ليس ضروريا فقط لانتخاب الرئيس (الخليفة) ، بل هو ألزم كما سنرى فيما بعد عند الكلام على مباشرته مسئوليات الحكم ، فإن وجود هذه الهيئة ضرورى لكى يتمكن الرئيس من القيام بواجباته بطريقة صالحة مطابقة للشريعة ، فمن الواجب اذن على فقهاء هذا العصر ألا يكتفوا بعبارة « أهل الحل والعقد » ، كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة ، أو دون ايجاد الوسيلة العملية لكى يمكن لكل شعب إسلامى أن يعين الأشخاص الذين يكونون هذه « الجماعة » التى يقع على عاتقها واجبات جوهرية سواء فى انتخاب الرئيس أو فى مباشرته مسئولياته بأن تتولى الرقابة على أعمال الحكومة .

٤٨ - شرط العدالة :

بينا فيما سبق أن هناك بعض الشروط تعتبر شروطا ظاهرة (الذكورة ، الحرية ، البلوغ ، الإسلام ، العقل) ويسهل التحقق من وجودها . أما شرط « العدالة » فيخيل إلينا أن الطريق العمل لتحديد من تتوفر فيهم هو استعمال « القرائن » المبنية على المبادئ الإسلامية العامة ، فكل مسلم مفروض

(١) تعليق : ظاهر أنهم تحاشوا بذلك الاصطدام مع السلاطين الذين فرضوا ولايتهم بالقوة والعلبة ، واعطوا لأنفسهم الحق فى تحديد من هم أهل الحل والعقد - واستعملوا القوة لفرض سلطانهم على الجميع وإبادة من عارضوهم من « الناحين » أى أهل الحل والعقد .

فيه أنه عدل حتى يثبت عكس ذلك^(١) .. وشرط « العلم » يمكن التحقق منه بسهولة باشتراط تقديم ما يثبت اجتياز الشخص مرحلة معينة من مراحل التعليم^(٢) ، بقى اشتراط « الحكمة » وهى تعنى درجة معينة من الخبرة بأحوال الناس والاحتكاك بالرأى العام ، وعلى ذلك يرجع لهذا ، « الرأى العام » نفسه ليختار من توفرت فيهم الشروط الأخرى السابقة ومن يكون منهم أكثر خبرة ونفوذاً^(٣)

٤٩ - نظام الانتخاب :

بمثل هذه التوجيهات ، نرى أنه من الممكن أن نصل إلى وضع الخطوط الرئيسية لنظام انتخاب عام يتغير تطبيقه العملى بداهة بحسب النظام السياسى لكل شعب من الشعوب الإسلامية .

٥٠ - (ب) مكان الانتخاب :

يقع الانتخاب فى جميع أنحاء العالم الإسلامى ، وليس للناخبين الذين يقيمون فى العاصمة (مقر الخلافة) أو فى أى قطر معين من الأقطار الإسلامية أى امتياز قانونى ، ولكن عملاً قد تكون لهم أولوية تمكنهم من أن يكونوا أول من يبدأ الانتخاب ، ويقول الماوردى فى ذلك إن جميع الناخبين سواء منهم من كان فى العاصمة ومن كان بالأقاليم الأخرى (التى يعبر عنها فقهاؤنا بالأمصار) ، متساوون

(١) وفى نظر الفقهاء يكون الدليل العكسى هو صدور أحكام قضائية على درجة من الخطورة يترتب عليها سقوط صفة العدالة (مثل الحدود) وأضافوا لذلك طائفتين :

أ - المحرمة عليهم شهادة الزور لدى القضاء

ب - والذى تكرر اتهامه فأصبح محلاً للشبهات .

(٢) ويمكن أن يكون هذا الدليل حصوله على دبلوم أو شهادة تثبت حضور دروس عامة للجمهور ، لاعطائهم نوعاً من الثقافة السياسية والشرعية المتعلقة بنظام الحكم

(٣) نعتقد أن الانتخاب قد يكون أفضل الطرق لتمييزهم . وبذلك يكون انتخاب الرئيس على درجتين ، تكون فيه الدرجة الأولى لاختيار « أهل الحل والعقد »

في حقوق الانتخاب ، ولا توجد طبقة لها امتياز على غيرها ، ولكن في العمل لما كان الناخبون الموجودون في العاصمة هم أول من يعلم بموت الحاكم ، ولأن أغلب المرشحين الصالحين لتولي الحكم يوجدون في غالب الأحيان في مقر الخلافة ، فان ناخبي العاصمة قد تضبح لهم أسبقية بحكم الواقع^(١) .

٥١ - (ج) الأغلبية المطلوبة :

فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة نجد أمامنا آراء مختلفة تخطط بين الترشيح والولاية حتى يبدو بعضها في منتهى الغرابة : من ذلك القول بأن أى عدد مهما قل من الناخبين يكفي لتعيين الخليفة والصواب أنه يكفي للترشيح فقط . (وبعض الفقهاء يحدد هذا العدد تحديداً تحكيمياً بخمسة والبعض يكتفى بثلاثة ، بل ان هناك من تبلغ به السخافة إلى أن يكتفى بناخب واحد)^(٢) .
وظاهر أنه طبقاً لرأى أمثال هؤلاء ، لا يكون الأمر انتخاباً حقيقياً إذ أن أقوالهم تؤدي إلى القول بشرعية الخلافة الناقصة غير الراشدة وهي خلافة من جاءوا بعد عصر

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ ، ويعرض ابن حزم بكل شدة على القول بأن سكان العاصمة وحدهم يقومون بانتخاب الخليفة دون أهل الأمصار ويرى أن هذا الادعاء وجد في عصر الأمويين إذ ادعى أهل الشام بأن لهم وحدهم حق انتخاب الخليفة ، وهكذا انتخبوا مروان ثم ابنه عبد الملك (ج ٤ ص ١٦٨) ، ولما كان الانتخاب يجري في جميع الاقطار فلا بد من وضع نظام يحقق إجراءه في جميع البلاد في وقت واحد ، وقد كان ذلك أمراً عسيراً في العصور السابقة ، أما اليوم فهو من الأمور السهلة المألوفة .

(٢) كل هذه الآراء تخطط بين الترشيح والتولية - تراجع في ذلك الأحكام السلطانية ص ٥ - والسوابق التاريخية التي أشار إليها الماوردي والتي اعتمد عليها أهل البصرة القائلون بهذا الرأي في نظرنا شواهد معرفة ، فأبو بكر لم ينتخب بمباينة عمر له ، بل انتخب في اليوم التالي ليوم السقيفة حينما بايعه جميع الصحابة أما الستة الذين انتخبوا عثمان للخلافة (من بين الستة الذين اختارهم عمر) فإن هذا الاختيار لم يكن تعيناً للخليفة بل كان مجرد ترشيح ، أما حجج أهل الكوفة فيلاحظ أنها تعتمد على قياس تعيين الخليفة على أحكام نظم أخرى كالزواج أو الإجراءات القضائية رغم اختلاف هذه النظم في طبيعتها عن نظام الحكم فهو قياس مع الفارق فالقاضي أو الولي هما صاحب الولاية المقررة في القضاء أو التزويج بينما الناخب الذي يعطى صوته لا يملك وحده دون غيره من الناخبين ولاية تعيين الحاكم .

الخلفاء الراشدين عن طريق التغلب والسيطرة أو الوراثة - وذلك باعطائها أساسا انتخابيا سوريا بالزعم بأنهم عينوا بطريقة انتخابية سورية عن طريق تقليل عدد الناخبين ، إذ لا يعجز كل متغلب أو مسيطر أن يجد له ناخبا واحدا أو خمسة يؤيدونه .

٥٢ - التمييز بين الخلافة الصحيحة والناقصة :

والواقع أنه لتكوين رأى صحيح فى هذا الشأن ، يجب أولا التنزه عن هذه الأغراض ، وتجنب هذا الخلط المؤلم بين نظام الخلافة الشرعية الصحيحة ، وبين الخلافة الناقصة ، فهذا النوع الأخير هو فى طبيعته قائم على أسس غير صحيحة (وتعاقد فاسد لوقوع الإكراه) ، ولا يمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم ، أما الخلافة الصحيحة فهى على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقى وعقد صحيح ، فمن المقطوع به أن الحل الصحيح لمسألة الأغلبية اللازمة يرجح فيه رأى الفقهاء الذين قالوا إن تعيين الخليفة ، لا ينعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضاء به عاما ، والتسليم لإمامته اجماعا^(١) .

محجة هؤلاء الفقهاء قاطعة ، فإن الخليفة (رئيس الدولة) ، وهو ممثل الأمة يجب أن تستند سلطته على عقد صحيح مبنى على موافقة جمهور الأمة^(٢) ، أما الاعتراضات التى توجه إلى هذا الحل فهى غير جدية ، وهى نوعان : الأول

(١) الأحكام السلطانية ، ص ٤ .

(٢) يضاف إلى ذلك أن هذا الحل يمنع من انتخاب أكثر من خليفة واحد ، طبقا للآراء الأخرى من الممكن أن يعبر عدة حلفاء مادام يكفى لبيعة كل منهم خمسة أشخاص مثلا ، ويقول أهل تلك الآراء بأن الأولوية تكون للأسبق والصين (ابن حزم ص ١٧٠) ومعنى ذلك أنه يكفى أن يتفق الشخص مع خمسة لى يابعوه فيلتزم الناس جميعا بعد ذلك ببيعتهم حتى ولو كانت أغلبية المسلمين لا توافق على ذلك بل وحتى لو كان هناك من هو أصلح لتولى الخلافة .

الذى قاله « الماوردى » يقوم على تفسير خاطيء لحادثة تاريخية^(١) ، أما الثانى الذى قاله ابن حزم فهو قائم على ظن خاطيء بأن ذلك يستلزم الإجماع على انتخاب شخص معين^(٢) . فالحل الذى قال به علماء الكلام هو من الوجهة الفقهية والعملية الحل الوحيد الذى يمكن قبوله^(٣) ، وبناء عليه فلا مجال للتردد فى رفض الآراء المخالفة السخيفة التى ذكرناها ، والتى لا تخفى البواعث السياسية التى اوجدتها .

٥٣ - رأينا :

وكل ما يمكن قوله للاحتفاظ بحقيقة النظام الانتخابى ، أنه فى المرحلة الأولى^(٤) ، وهى مرحلة الترشيح ، يكفى أن يرشح الشخص بوساطة فرد واحد أو أكثر ، أما فى المرحلة الثانية - مرحلة الانتخاب فلا بد أن ينتخب

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ : « وهذا مذهب مدفوع ببيعة أى بكر - رضى الله عنه - على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر بيعة قدوم غائب عنه » ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هذا التفسير لما حصل فى اختيار أى بكر غير صحيح ، فإن انتخابه لم يتم إلا فى اليوم التالى ليوم السقيفة وليس بمجرد مباينة عمر له .
(٢) ابن حزم ج ٤ ص ١٦٧ : ١٧١ - حيث يقول إن من المستحيل أن ينفق المسلمون جميعا على شخص واحد ليكون خليفة ، ولكن الوضع يختلف إذا اشترطنا الأغلبية بدلا من الإجماع ، ومع ذلك يشير المؤلف إلى صعوبة أخرى ، إذ يقول إنه من المستحيل عملا تعداد أصوات جميع المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولكن هذه الاستحالة لم تعد موجودة فى عصرنا حيث أمكن وضع نظم انتخابية دقيقة يساهم فيها ملايين الناهيين كما فى روسيا وأمريكا .

ويلاحظ أن ابن حزم لا يوافق على القول بتحديد العقد اللازم للبيعة بخمسة ، إنما يقترح ثلاثة وسائل : الأولى وهى التى يفضلها هى تعيين الخليفة بواسطة سلفه ، والثانية ، وهى فى حالة عدم الصيغ من السلف هى إعلان الشخص نفسه خليفة متى كان أهلا لذلك ، أما الثالثة فهى أن يختار الخليفة السابق عددا من الناهيين يتولون اختيار الخليفة كما فعل عمر .

(٣) ويظهر أن الشيخ رشيد رضا يؤيد هذا رأى (ص ١١ : ١٣) .

(٤) فالانتخاب يكون على ثلاث مراحل الأولى وهى تقديم المرشحين إلى الناهيين ، والثانية وهى الأهم هى اختيار أحد هؤلاء المرشحين بأغلبية الأصوات والثالثة وهى بيعة الخليفة المختار لكى يباشر سلطته ، (الأحكام السلطانية ترجمة استرودروج الفرنسية ص ١٠٦) .

بأغلبية الأصوات ، وفي المرحلة الثالثة وهي مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة^(١) فإن اعلان بدء نفاذ عقد الخلافة يكون بالبيعة الصادرة من جميع ناخبي العاصمة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل (إجراء التنصيب)^(٢) .

٥٤ - (د) واجب الناخبين في اختيار أصلح المرشحين :

يكفى لبيان أهمية هذا الالتزام أن نورد ما كتبه « الماوردي » في تعريف هذا الالتزام « إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة (أى المرشحين) ، المتوفرة لديهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته . ولا يتوقفون عن بيعته ، فإذا تبين أنهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له « الإمامة » ، فلزم كافة الأمة الدخول في بيته والانقياد لطاعته ، وان امتنع عن الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها (لأنها عن رضا واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار) ، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها ، فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختيارا اسنهما ، وان لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطا ، فإن بويع أصغرهما سنا جاز ، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعى في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت ، فإن

(١) ويقول مترجم الأحكام السلطانية (استرودج ص ١١٤) .

« يمكن القول بأن البيعة تشبه عقد الهبة الذى يتخذ بالاجاب والقبول ولكنه يتم بالتسليم ، فكذلك الخلافة تتخذ بالاجاب والقبول وتم بالبيعة التى تعبر تسليما للسلطة » ، ويراجع في معنى البيعة أيضا ابن خلدون ص ٢٣٢ ، حيث يؤيد التشابه بين الهبة والخلافة مشيرا إلى أن من يضع يده في يد الخليفة مبايعا يكون كمن يسلمه الولاية ، ويلاحظ أيضا انه يشير إلى قياس الخلافة على عقد البيع كما تدل عليه استعمال كلمة بيعة ويراجع أيضا « ارنولد » في الخلافة ص ٢٠ .

(٢) وهذا يفسر القول بأولوية أهل العاصمة فهم أول من يجب عليهم التسليم للخليفة بعد اختياره وهذا مجرد تأكيد وتنفيذ لاختيار جمهور الأمة وليس بديلا عنه ، [هذه هي معنى الولاء وان سميت بيعة .. وهي مماثل إجراء حلف اليمين في العصر الحاضر] .

كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة ادعى لانتشار الثغور ، وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق : وان كانت الحاجة إلى فضل العلم ادعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق^(١) فعلى الناخبين اذن الالتزام بأن ينتخبوا أكثر المرشحين كفاءة مع مراعاة ضرورات العصر^(٢) ، ولكن ما مدى هذا الالتزام ؟ هنا نظريتان متعارضتان تقوم كل منهما على تكييف مختلف لعملية الانتخاب فى ذاتها ، وهو ما سنتعرض له الآن عند بحث طبيعة هذا العمل من الوجهة القانونية .

٥٥ - (هـ) ماهية الانتخاب (البيعة) :

عندما يبايع الناخبون المرشح للخلافة ، هل يمنحونه السلطة بهذا الاجراء أم أنه مجرد اقرار بأنه هو الخليفة ، أو بعبارة أخرى هل البيعة عقد يمنح الولاية (مكسب للسلطة) أو تصرف (كاشف لها)^(٣) ؟ هناك رأى بأنها عمل كاشف ، وهذا الرأى يفترض أنه لا يوجد فى الأمة الإسلامية إلا شخص واحد هو أجدر المرشحين بتولى الخلافة ، وان اختيار الناخبين لابد ان يهدى إليه ويكشفه ليعلنوه إلى العالم الإسلامى^(٤) ، ومعنى ذلك أن هذه النظرية تقوم على نوع من الصوفية أو الالهام دون أى اعتبار لتداخل العوامل الاجتماعية . والحقيقة أن الناخبين باختيارهم للخليفة إنما يمنحونه السلطة العامة ، فالانتخاب تصرف منشئ وسرى فيما بعد أن النتائج المنطقية لهذا الرأى هى التى سار عليها الفقهاء .

(١) ، (٢) الأحكام السلطانية ص ٥ .

(٣) يجب صاحب المواقف ، على هذا السؤال عرضا ، بقوله أن الاختيار ليس هو السبب المنشئ لسلطة الخليفة (أى الولاية العامة) ، وإنما هو يكشف وجودها .

تراجع المواقف ج ٨ ص ٣٥١ ، ويظهر أن صاحب المواقف ، إنما قرر ذلك ردا على ما ذهب إليه الشيعة من إنكار أن الانتخاب طريقة شرعية لاختيار الخليفة .

(٤) ولعل هذه الفكرة هى التى تفسر ما ذهب إليه بعض الفقهاء من الاكتفاء ببيعة عدد محدود من الأشخاص لى تعين الخليفة .

٥٦ - النتائج العملية :

ولنبحث الآن في أثر كل من هاتين النظريتين على التطبيق العملي للالتزام الناخبين باختيار أصلح المرشحين ، ظاهر أنه إذا أخذنا بالنظرية الأخيرة ، فإن هذا الالتزام يصبح في الواقع مجرد ندب أو توصية ، أى أنه إذا فرض أن الانتخاب قد خص بالولاية خليفة معيناً ، فإنه يكتسب ولايته بمقتضى هذا الانتخاب حتى لو وجد من بين المرشحين من كان أجدر منه ولم يقع عليه الاختيار ، وكل ما يمكن ترتيبه على هذا الالتزام هو أن ينصح الناخبون بمراعاة ما تمليه عليهم ضمائرهم تنفيذا لهذا الالتزام الذى يوجب عليهم اختيار أصلح المرشحين ، دون أن يترتب على هذا الندب أى جزاء من جزاءات القانون العام ، وعلى عكس ذلك ، لو كان الانتخاب مجرد تصرف كاشف كما يقول بذلك أصحاب النظرية الأولى . فإن الناخبين يقع عليهم التزام قانونى (لا مجرد توصية أو ندب) ، بأن يختاروا من هو أكبر أهلية ، فإذا خالفوا هذا الإلتزام القانونى الإلزامى فى اختيارهم فإن هذا الانتخاب يقع باطلا .

٥٧ - حالة اختيار المفضل :

نستطيع الآن أن نفهم ما قاله « الماوردى » فى هذا الصدد « ولو ابتدأوا (الناخبون أو أهل الاختيار) ، بيعة المفضل مع وجود الأفضل نظر : فإن كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل غائبا أو مريضا أو كون المفضل أطوع فى الناس وأقرب فى القلوب . انعقدت بيعة المفضل وصحت إمامته ، وأن بويع بغير عذر : فقد اختلفت الآراء فى انعقاد بيعته وصحة إمامته ، فذهب طائفة منهم « الجاحظ » إلى أن بيعته لا تنعقد لأن الاختيار إذا دعا إلى أولى الأمرين لم يجوز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى كالاكتفاء فى الأحكام الشرعية ، أى أنه لا يجوز إذا وجد الأولى وهو فى النص ، وقال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين يجوز إمامته وتصح بيعته ، ولا يكون وجود الأفضل مانعا من أمانة المفضل إذا لم

بكن مقصرا عن شروط الإمامة ، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق^(١) ، ففي الفرض الأول ، أى إذا كان هناك عذر مبرر لترك الأفضل يكون في حكم غير الموجود لوجود سبب كاف لتفضيل من هو أقل منه ، ولكن الفرض الثاني هو الذى تتعارض فيه النظريتان . فالفقهاء الذين يرون أن بيعة المفضول تكون غير صحيحة ولا تنعقد بها الإمامة يظهر أنهم يقولون بنظرية الصفة الكاشفة للانتخاب ، أما الذين يقولون بالعكس ، وهم أغلبية الفقهاء والمتكلمين كما ذكر الماوردى فيرون أن الانتخاب تصرف منشيء^(٢) .

٥٨ - وجود الأفضل فيما بعد :

وهناك مسألة أخرى إذا فرضنا أن الذى وقع عليه الاختيار كان الأفضل وقت الانتخاب ، ولكن وجد بعد ذلك شخص آخر يفضلُه : في هذه الحالة لا خلاف بين الفقهاء فهم مجمعون على أن « عقد البيعة يكون قد انعقد نهائيا مع الذى وقع عليه الاختيار أولا ، ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه^(٣) » .
فالنظريتان لا تتعارضان في هذا الصدد إذ أن الخليفة عندما انتخب كان أفضل المرشحين .. فاختياره سواء اعتبرناه تصرفا منشئا أم كاشفا قد اكسبه حقا نهائيا في الإمامة . ومعنى ذلك أنه لتقدير من هو المرشح الأفضل يجب الرجوع إلى الوقت الذى وقع فيه الانتخاب .

٥٩ - التساوى في الأفضلية - والمرشح الوحيد :

ولكن النظريتين تتعارضان في صدد المسألتين الآتيتين :

(١) الأحكام السلطانية ، ص ٥ - ٦ .

(٢) تراجع أيضاً المواقف ، ج ٨ ص ٣٨٣ ، وابن حزم ج ٤ ص ١١٠ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ٥ .

(١) إذا وجد الناخبون أمامهم شخصين متساويين في الأهلية والفضل فكيف يختارون أحدهما ؟

بحسب الرأى القائل بأن الاختيار تصرف منشىء ، يكون الناخبون بالخيار في بيعة أيهما شاعوا^(١) ، أما بحسب الرأى الآخر فإن الناخبين لا يستطيعون تفضيل أحدهما على الآخر مادام متكافئين وللوصول إلى حل للمشكلة يرى بعضهم أنه يجب ، أن يقرع بينهما ويختار من أصابته القرعة منهما^(٢) .

(ب) إذا لم يوجد إلا شخص واحد توفرت فيه شروط الأهلية لتولى الخلافة فيجب أن يختار إماما ، ولكن هل يلزم إجراء انتخاب للوصول إلى ذلك ؟ ذهب من يعتبرون الاختيار تصرفا كاشفا إلى أنه لا فائدة في إجراء الانتخاب في هذه الحالة ؛ لأن المقصود من الانتخاب تمييز الولي ، وقد تميز هذا بصفته^(٣) . أما أصحاب النظرية المخالفة فيرون أنه لابد من وقوع انتخاب لكي يكسب المرشح ، ولو كان واحدا ، الولاية ، لأن الخلافة عقد لا يتم إلا بعقد^(٤) .

(١) الأحكام السلطانية ص ٥ .

(٢) الأحكام السلطانية ، ص ٥ ويرى الماوردى أن التنازع على الخلافة ليس سببا لاستبعاد المتنازعين حيث يقول ، والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحا مانعا وليس طلب الإمامة مكروها ، فقد تنازع فيها أهل الشورى ، فما رد عنها طالب .

(٣) الأحكام السلطانية ، ص ٦

(٤) الأحكام السلطانية ، ص ٦ حيث يقول ، كالقضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد ، لم يصح قاضيا حتى يولاه ، وقد ذكر أيضاً رد بعض أنصار الرأى المعارض على هذه الحجة بقولهم ، لا يصير المنفرد قاضيا ، وإن صار المنفرد إماما ، ولفرق بينهما بأن القضاء نهاية خاصة يجوز صرفه عنها مع بقائه على صفته ، فلم تنعقد ولايته إلا بتقليد مستتب له ، والإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق (الآدميين) أو العباد ، لا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفته ، فلم يفتر تقليد مستحقها من تمييزه إلى عقد مستتب له .

٦٠ - الرأى الراجع :

لنرجع الآن إلى مسألة ماهية إجراء الانتخاب ، فقد استعرضنا النظريتين المتعارضتين فيما يختص بماهيته القانونية ، وقد بينا أن النظرية القائلة بأنه عقد منشىء هي التى نفضلها .

٦١ - النتائج المنطقية :

بقى أن نستخلص منها نتائجها المنطقية الآتية :

(أ) أن المرشح للرئاسة حتى ولو كان هو أصلح الناس لها ، لا يكتسب الولاية إلا بمقتضى الانتخاب ولا تكفى الأهلية الذاتية ، ويترتب على ذلك ما بيناه من رأى جمهور الفقهاء فى المسائل الثلاث السابقة وهى مسحة انتخاب خليفة ولو وجد من هو أفضل منه ، أو من يكافئه فى الأفضلية ، وكذلك وجوب إجراء انتخاب فى حالة وجود مرشح واحد كفاء .

(ب) أن الاختيار عقد حقيقى عرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة ^(١) ومن هذا ينتج :

١ - أنه لابد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر وهو أمر متفق عليه ^(٢) .

ويلاحظ أن جميع المسائل التى تفرقت فيها آراء أصحاب المذهبين نجد أن المذهب القائل بأن الانتخاب طريقة شرعية لتولى الخلافة هو رأى جمهور الفقهاء . وإن كان بعض أصحاب هذا الرأى نفسه يذهب إلى أن الانتخاب كاشف لا منشىء . ولكن الذى ذهبهم إلى ذلك فى نظرنا هو معارضة رأى الشيعة فقط . لذلك فانهم يتراجعون عن هذا يواجهون النتائج المنطقية لهذا الرأى ، وهذا يؤكد أفضلية الرأى الذى رجحناه فى المتن

(١) وفى ذلك يقول الماوردى « ان الامامة عقد مراضاة واختيار لا بدخله اكراه ولا اجبار » ص ٥ .

(٢) ويقول الماوردى ص ٥ فى ذلك « ان امتنع - من اختاروه - من الامامة ولم يجب إليها ، لم يجز

عليها . »

٢ - أن ما يعيب رضا الناخبين - خاصة الاكراه - يجعل الانتخاب باطلا ولا أثر به (١).

٦٢ - وما سبق نستخلص هذا المبدأ الأساسي :

مادام أن الخليفة المنتخب قد اكتسب الولاية من الانتخاب الذي هو عقد حقيقى بينه وبين الأمة ، فإن معنى ذلك أن سلطته إنما يستمدّها من الأمة (٢)

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢٣٢ .

(٢) ، وبلاحظ في هذا الصدد الفرق بين الخليفة والرسول ، فسلطة الرسول ، وهى روحية ودينية في الوقت نفسه مستمدة من الله مباشرة ، بينما الخليفة وسلطته دنيوية فقط . إنما يستمدّها من الأمة . وكلمة « الخليفة » وإن كان معناها الأول « خليفة النبي أو مثله » ، تعنى أيضاً ، خليفة الأمة أو ممثلها ، وقد جرى استعمالها في هذين المعنيين على السواء . فيقال خليفة المسلمين وخليفة الرسول ، يراجع شرح المقاصد ج ٢ ص ٦٩ ، ومبسوط السرخسي الذي أشارت له المذكرة التركية . ترجمة عبد الفتى ص ٢٩

الباب الثانى

الاستخلاف أو اختيار الخليفة الشرعى السابق

تمهيد :

٦٣ - أساس هذه الطريقة هو الإجماع ، فقد جاء فى « المواقف » أن تولى الخلافة يمكن أن يقع بناء على نص من النبى أو من الخليفة الشرعى الصحيح السابق ومصدر هذه القاعدة هو الإجماع^(١) .

٦٤ - ويذكر « الماوردى » سابقتين تاريخيتين يجب أن نستعرضهما لنستطيع بحث الطبيعة القانونية لهذه الطريقة^(٢) ، فالسابقة الأولى هى اختيار أبى بكر - وهو الخليفة الأول لعمر للخلافة من بعده ويروى الطبرى قصة هذا التعيين ، ويهمنى أن الخليفة الأول قد استشار بعض كبار الصحابة (مثل عبدالرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان) ، قبل أن يختار عمر ، وأنه بذلك تأكد من إقرار الأمة لهذا الاختيار^(٣) ، وجعل عثمان يكتب خطاب الاستخلاف ، فضلاً عن أن هذا الاختيار قد تم بمبايعة الجمهور لهذا المرشح نهائياً^(٤) بعد وفاة أبى بكر .

(١) المواقف - ج ٨ ، ص ٢٥١ ، ومراجع أيضاً ابن خلدون ص ٢٣٣ .

(٢) الأحكام السلطانية ، ص ٧ .

(٣) الطبرى ج ٤ ص ٥١ ، ٥٣ .

(٤) العقيدة المصدية طبعه القاهرة عام ١٣٢٢ هـ ص ٣٠٤ .

أما الحادثة الثانية فهي ما فعله عمر وهو الخليفة الثاني ، بأن اختار ستة مرشحين وكلفهم باختيار مرشح منهم للخلافة من بعده والواقع أنه قد رجع إلى رأى العام فى تعيين هؤلاء المرشحين^(١) ، وأنه عندما اجتمع هؤلاء الستة ، وفوضوا عبدالرحمن بن عوف فى أن يختار من بينهم المرشح للخلافة ، فانه قد بذل جهده للتأكد من اتجاه رأى العام ، وانكب على هذه المهمة بكل دقة وأمانة ثلاث ليال^(٢) ، وأخيراً عندما وقع اختياره على عثمان ، فان هذا الاختيار قد أقره الجمهور بمبايعته له كما وقع فى تولية عمر^(٣) .

٦٥ - وظاهر من ذلك أنه فى هاتين الحادثتين استخلف الخليفة من يخلفه بعد اقرار من رأى العام ، وقع أولاً ضمناً ثم جاء بعد ذلك صراحة عن طريق البيعة بعد وفاته ، هذا هو ما دفع بعض الفقهاء إلى القول برأى خاص فى ماهية هذه الطريقة ، فهي فى نظرهم ليست تعييناً نهائياً ، ولا تحول الشخص المعين سلطة الخلافة بمقتضى إرادة الخليفة السابق وحده ، وإنما هى مجرد ترشيح شخص معين (كما وقع فى تعيين عمر) ، أو شخص من بين أشخاص معينين (كما حصل فى اختيار عثمان) على أن الأمر يرجع فى النهاية إلى إرادة الناخبين ، وهم احرار فى أن يقرؤا هذا الترشيح أو أن يرفضوه^(٤) ، وسنعود لهذه المسألة .

٦٦ - يكفيننا الآن أن نقرر أنه ، حتى لو أخذنا بالرأى الذى يعتبر اختيار الخليفة السالف تعييناً نهائياً ، فانه لا يمكن بحال من الأحوال أن نستخلص من هذه الطريقة سنداً شرعياً لجعل الخلافة فى الإسلام ملكاً وراثياً ، وقد حاول البعض عبثاً أن يتخذ من هذه الطريقة حجة ليخلع ثوباً شرعياً على ما جرى عليه

(١) الطبرى ج ٤ ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢) الطبرى ج ٥ ص ٣٣ - ٣٨ .

(٣) الطبرى ج ٥ ص ٣٣ - ٣٨ .

(٤) تعليق : (وفضلاً عن ذلك فإن الاستخلاف لا يكون صحيحاً إلا إذا كان صادراً ممن كانت ولايته شرعية صحيحة) .

العمل بعد الخلفاء الراشدين في عصور الخلافة الناقصة حيث كان للخليفة الذي استولى على الحكم بالقوة يعين ابنه أو أحد أقاربه خليفة له لتبقى الخلافة في أسرته ، ولكن الواقع أن هناك تعارضا تاما بين اختيار أبنى بكر لعمر وبين تعيين يزيد بواسطة أبيه معاوية مثلا ، فبينما كان اختيار عمر مقصودا به مصلحة المسلمين بتقليد ولايتهم إلى من هو أقدر على القيام بأعبائهم ، فإن تعيين يزيد قصد به مصالح الأسرة الأموية بجعل الخلافة ملكا وراثيا فيها^(١) . فالحالة الأولى هي التي تكون اختيارا حقيقيا واستخلافا بالمعنى القانوني . أما في الحالة الثانية فاستخلاف صوري ، والحقيقة أنها كانت وراثية (وتنقل إلى المستخلف عيوب ولاية من استخلفه بسبب عدم صحة استيلائه على الحكم بالقوة والسيطرة) .

٦٧ - وبين هذين النظامين توجد فروق جوهرية :

(أ) في الاستخلاف الحقيقي لا يستطيع الخليفة المتصرف أن يختار من يخلفه من بين أقاربه الأقرين (كابنه أو أبيه) ، على حين أن الاستخلاف الصوري يخفى في الواقع وراثية ولا يستفيد منه عادة إلا هؤلاء الأقارب المقربون بالذات .

(ب) في نظام الاستخلاف الحقيقي يجب أن يتوفر فيمن يستخلفه ، وقت اختياره ، شروط الأهلية اللازمة لتولي الخلافة ، ولكن في حالة التوريث لا يشترط ذلك . فيجوز مثلا أن يكون المستخلف قاصرا مادام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة في أسرة معينة .

(ج) في نظام الاستخلاف الحقيقي يقع فعلا اختيار وتراعى فيه المصلحة العامة ، وفي النظام الوراثي ، لا يقع التعيين إلا صوريا ، والحقيقة أن

(١) يراجع في نفس المعنى (رشيد رضا) في الخلافة ، ص ٣٤ ، وقد كان تعيين يزيد بمعرفة أبيه معاوية أول سابقة في الإسلام للخلافة الوراثية ، ولم يفقد ابن خلدون هذا التعيين ، بل فسره بأنه تطور للخلافة لكي تصبح ملكا وراثيا ، المقدمة ص ٢٢٢ - ٢٢٥ .

الاختيار يتقرر مبدئيا بناء على عرف متبع في الأسرة الحاكمة ، أو على تقاليد سياسة ، توجب تعيين شخص من أفراد الأسرة الحاكمة لمصلحة هذه الأسرة نفسها ، لا للصالح العام^(١) ، (وفضلا عن ذلك فإن الاستخلاف لا يصح شرعا إلا إذا صدر ممن كانت خلافته صحيحة باختيار حر مثل أبن بكر أو عمر بن الخطاب) .

٦٨ - بعد أن عرفنا أساس وطبيعة الاستخلاف ، يمكننا أن نعالج البحث القانوني الخاص بهذه الطريقة من طرق اختيار الخليفة وذلك في فصلين متتالين عن شروطها ثم عن آثارها .

(١) يمكن القول بأنه في الحقيقة يستمد الخليفة المستخلف ولايته من سبب مستقل عن الخليفة الذي اختاره ، بخلاف الحال في الخلافة الوراثية حيث يكون للخليفين مصدر واحد . هو وراثته مؤسسى الأسرة الحاكمة . وبلاحظ أن الخلافة الوراثية غريبة عن الخلافة الصحيحة ، فإن النبي ﷺ ، لم يعين للخلافة عمه ولا ابن عمه وكذلك لكل من الخلفاء الراشدين الأربعة ابن ولكن واحدا منهم لم يستخلف ابنه ليجري الخلافة بعده .

الفصل الأول

شروط الاستخلاف

٦٩ - ليصح الاستخلاف يجب أن تتوفر فيه شروط معينة في الخليفة المتصرف وفيمن استخلفه .

(١) فيما يتعلق بالخليفة المتصرف .

٧٠ - ١ - يجب أن يكون هو الرئيس - الشرعى الصحيح - المباشر للسلطة فعلا ، فإذا لم يكن قد تولى الإمامة بطريق شرعى صحيح فلا يمكن أن يصح الاستخلاف الصادر منه ، كما أنه قبل ولايته لا يجوز أن يعد باستخلاف غيره إذا ولى الخلافة فيما بعد ، لأن الاستخلاف عمل يقوم به بمقتضى ولايته الفعلية الشرعية الصحيحة لا بمقتضى ولاية احتمالية متوقعة أو ولاية فاسدة أو ناقصة ولذلك لا يجوز إلا ممن يباشر فعلا ولاية شرعية صحيحة^(١) .

٧١ - ٢ - يجب أن يكون الباعث للخليفة على هذا التعيين هو الصالح العام فقط ككل الأعمال أو التصرفات التى يقوم بها أثناء ولايته العامة وقد قال الماوردى فى ذلك : « أنه إذا أراد الخليفة أن يعين خليفة ، فواجب عليه أن يبذل كل جهوده للبحث عن أصلح الناس لها ، والذي تتوفر فيه شروط الأهلية اللازمة

(١) وعلى ذلك إذا اختار أحد الخلفاء من خلفه ، فليس لهذا المختار أن يتنازل عن هذا الحق لغيره ، لأنه لم يباشر سلطة فعلا .

بقر (الماوردى) ، ص ٨ ، ٩ ان للخليفة أن يختار أكثر من واحد بترتيب معين ، ولكنه لا يملك أن يعين خلفاً خلفه .

لها توافرا تاما ، (١) ، وهذا رفض مطلق ، ونبذ صريح ، وحكم قاطع ببطلان مبدأ الوراثة ، وسنرى فضلا عن ذلك فيما بعد ، أن الخليفة لا يجوز له اختيار أقاربه الأقربين ، حتى ولو كان فيهم أصلح الناس للخلافة ، وما عليه في هذه الحالة إلا أن يمتنع عن الاستخلاف ويترك للناخبين أن يختاروا الأصلح عقب وفاته ، وعلى أى الأحوال يجب ألا يتأثر الخليفة في تعيينه بأى مصلحة شخصية ، أو عصبية أو اعتبار عائلي ، بل يجب أن يراعى الصالح العام وحده .

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار

٧٢ - ١ - أهليته وقت التعيين ووقت مباشرته للخلافة :

يجب أن تتوافر فيمن يستخلف شروط الأهلية للخلافة (الولاية) في وقت الاستخلاف فإذا كان وقت اختياره قاصرا أو غير عدل ، فإن استخلافه باطل ولو حدث بعد ذلك أن استوفى هذه الشروط وقت وفاة من استخلفه وذلك ببلوغه أو صيرورته عادلا (٢) .

٧٣ - إذا كانت هذه الشروط لازمة وقت تعيينه فإنها بالطبع ألزم وقت توليه (٣) .

٧٤ - الغائب :

الغائب ، بالمعنى القانوني لهذا التعبير (أى الشخص الذى لا يعلم إن كان حيا أو ميتا) يكون استخلافه باطلا (٤) ، أما الغيبة المادية أى عدم الحضور فقط فلا

(١) الأحكام السلطانية ، ص ٧

(٢) الأحكام السلطانية ، ص ٨

(٣) يفهم من كلام الماوردى أنه يجب أن يحتفظ بشروط الأهلية ابتداء من يوم استخلافه إلى يوم توليه

الخلافة

(٤) الأحكام السلطانية ص ٨ . وعلة ذلك أنه لا يمكن التحقق من توافر شروط الأهلية لديه .

تمنع من صحة الاستخلاف ، ولكن إذا لم يعد وقت بدء خلافته وجب على
الناخبين أن ينتخبوا نائباً له يباشر شئون الخلافة باسمه حتى يعود .

٧٥ - ٢ - استبعاد الأقربين :

يجب ألا يكون المستخلف ابن الخليفة المعين أو أباه ، لأن وجود هذه القرابة
بينهما يثير الشك في الباعث على مثل هذا التصرف وتلك قاعدة توضع تماماً نبذ
مبدأ الوراثة .

وقد وضعها الفقهاء قياساً على حالة الشاهد أو القاضى الذى يشهد أو يحكم
لمصلحة أصوله أو فروع ، واللذين يكون عملهما فى الحالين باطلا .

٧٦ - وكل ما يستطيعه الخليفة فى هذه الحال أن يلجأ إلى ترشيحه ، على أن
يأخذ رأى الناخبين قبل الترشيح ، وعلى ألا يصبح الترشيح تاماً إلا بإقرارهم^(١)
بعد وفاته ، على أن تكون لهم الحرية المطلقة فى هذا الإقرار أو الرفض بعد وفاة
المستخلف .

٧٧ - لكن قاعدة استبعاد استخلاف الابن والأب ليست محل اجماع
الفقهاء^(٢) وإن كنا نفضل هذا رأى^(٣) .

٧٨ - وعلى العموم ، فإن هناك اجماعاً على أن الخليفة يستطيع أن يستخلف
أحد أقاربه الآخرين عدا الابن أو الأب ، وذلك كأخيه وأعمامه^(٤) .

(١) على أنه من الواضح أنه إذا أخذنا بالرأى القائل بأن الاستخلاف لا يخرج عن كونه مجرد ترشيح ،
وأن الناخبين لهم الحرية المطلقة فى قبوله أو رفضه ، فإن القيد الذى أشرنا إليه فى حالة ترشيح الابن أو الأب ،
لا يكون قاصراً على هذا الحال بل هو عام فى جميع حالات التعيين .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٢٣٣ . فهناك مذهبان معارضان ، الأول يقصر الاستبعاد على الابن
وحده ، لأنه هو الذى يقصد محاباته عادة دون الأب ، أما الثانى ، ومن انصاره ابن خلدون ، فيرى عدم
استبعاد أى شخص حتى ولو الابن ، فللخليفة أن يعين أحد أقاربه دون استثناء ، بمقتضى ولايته العامة .

(٣) الأحكام السلطانية ، ص ٧ ، ٨ .

(٤) الأحكام السلطانية ، ص ٨ وسرى فيما بعد أن بعض علماء البصرة يشترط موافقة الأمة
لاستخلاف المستخلف قريباً أو غير قريب .

٧٩ - ٣ - وقت قبول المستخلف :

ويجب أن يقبل المستخلف هذا التعيين قبل وفاة المتصرف ، لأن التعيين ليس عملاً فردياً ، وإنما هو عقد يتم بإيجاب المتصرف وقبول من اختياره الأول ، وهذا تطبيق تام للقواعد العامة في العقود ، بناء على ذلك فلا يكفي أن يقع القبول قبل وفاة المتصرف ، بل قبل انتهاء خلافته بأي سبب من الأسباب كالتنازل أو العزل ، الأمر الذي يفقده كل صفة لإبرام هذا العقد .

٨٠ - طبيعة العقد :

ولكن تحديد وقت القبول على هذا الوجه ليس محل إجماع من الفقهاء فهناك من يرى بالعكس أن القبول لا يصح إلا بعد وفاة المستخلف (أو انتهاء خلافته لأي سبب آخر) ، وحجتهم في ذلك أن الحق في الخلافة لا ينشأ إلا في هذه اللحظة ، ولا يمكن التصرف فيه قبل وجوده ^(١) .

٨١ - حالة الغائب :

وبديهى أنه يلزم أن يبقى الخليفة المختار حياً بعد انتهاء خلافة المتصرف ، وذلك لكي يستطيع مباشرة حقه في الخلافة ، وقد سبق أن تكلمنا عن حالة الغائب .

ومسألة ما إذا كان حكم الأب أو الابن يمتد إلى الجد وإلى ابن الابن (وهي حالة تقع كثيراً في العمل) ، لم يعرض لها الماوردي ، صراحة ، ولكن يظهر أن عبارة الأب والابن في كلامه تصرف عادة إلى جميع الأصول والفروع ، وما يؤيد ذلك قيامه على حالة القاضي والشاهد لأن المنع في هاتين الحالتين الآخرين يمتد إلى جميع الأصول والفروع .

(١) وهذا الحل يغير في طبيعة الاستخلاف من عقد بني الخليفة المتصرف والمختار ، إلى عقد بين الأمة وهذا الأخير ، وما الخليفة المتصرف إلا يمثل لها في التصرف ، فهو عندما يصدر منه الإيجاب لا يصدره باسمه وحسابه ، بل باسم الأمة نفسها على لسانه ، وعلى ذلك فإن القبول يقع صحيحاً بعد وفاة الخليفة المتصرف ، لأن المتصرف الحقيقي ، وهو الأمة نفسها ، لا يزال موجوداً برغم زوال صفة المتصرف ، وهذا التفسير يخالف في نظرنا مذهب أهل السنة [ولكنه يؤكد فكرة اعتبار الاستخلاف ترشيحاً فقط وليس تعييناً] .

الفصل الثانى

آثار الاستخلاف

٨٢ - الاستخلاف كما أسلفنا عقد بين المتصرف والشخص الذى يختاره ، ولكن آثاره لا تقتصر على هذين الطرفين ، بل تمتد إلى « الغير » أى الأمة ، ولذلك سندرس على التوالى آثاره فيما يتعلق بالأطراف الثلاثة .

(أ) فيما يتعلق بالخليفة المتصرف :

٨٣ - متى تم الاستخلاف صحيحا فإنه يقيد من صدر منه فلا يستطيع بعد ذلك أن يطله بمحض ارادته ، وذلك طبقا للقواعد العامة فى العقود (١) .

٨٤ - وبديهي أن هذا الالتزام قاصر على حالة احتفاظ المختار بأهليته ، فإن فقد إحدى الصفات اللازمة لهذه الأهلية جاز للمتصرف بل وجب عليه أن يعزله .

٨٥ - وإذا كان الخليفة المتصرف لا يجوز له عزل من اختاره ، فإنه لا يجوز له أن يعين شخصا آخر لأن هذا يتضمن عزلا للأول وهو غير جائز .

(١) ويفرق الفقهاء فى ذلك بين اختيار الخليفة لمن يخلفه ، وبين تعيينه لمن يتوب عنه من « عماله » ، لأنه فى الحالة الأخيرة إنما يتصرف بمقتضى حق يملكه هو أما فى حالة الاستخلاف فإنه يتصرف فى حق يملكه عامة المسلمين ، وبما أن هؤلاء لا يملكون عزل الخليفة الذى بايعوه ما دام لم يطرأ عليه ما يفقده أهليته فإن الخليفة المتصرف لا يمكن أن يكون له أكثر مما لهم من حقوق (الأحكام السلطانية ، ص ٨) .

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار :

٨٦ - لاشك أنه متى قبل فانه يتقيد أيضا بقبوله ، فلا يجوز للطرفين معا ، المتصرف ، والمستخلف ، أن يعدلا عن التعيين بمحض ارادتهما ، وذلك حسب قول « الماوردي » .
« أما إن لم يوجد غيره ممن هو أهل للخلافة لم يجز استغناؤه ولا اعفاؤه وكان العهد على لزومه من جهتي الولي والمولى » (١) .

٨٧ - وهذا الخروج عن القواعد العامة في العقود تبرره مصلحة المسلمين العامة ، لأنه ينشأ لصالحهم من هذا العقد حق مباشر كما في حالة الاشتراط لمصلحة الغير في العقود المدنية ، كما أنه تقع عليهم التزامات من نفس هذا العقد الذي لم يشتركا فيه (٢) .

(ج) آثاره بالنسبة للأمة :

٨٨ - ينشأ لصالح الأمة حق مباشر كما بينا وهو التزام طرفي العقد بعدم العدول عنه طالما لم يوجد شخص ثالث يصلح للخلافة .
٨٩ - ويرى البعض أن الأمة تلتزم بمقتضى هذا العقد : أى أن الأمة تلتزم بمبايعته والخضوع له في حدود الشرع لأن الأمة تلتزم بكل ما يجريه الخليفة في

(١) أما ان وجد غيره - أهلا للخلافة - جاز استغناؤه وخرج من العهد بإجماعهما على الاستغناء والاعفاء - الأحكام السلطانية ص ٨ ، ٩ .

(٢) وهذه القاعدة تريد المذهب الذى يحير الاستخلاف عقدا بين الأمة نفسها (ويحملها المتصرف) ، وبين المستخلف ، وينشأ عنه التزامات وحقوق لكل من الطرفين .

تعليق: أولى من هذا التخرج على أساس الاشتراط لمصلحة الغير ، وهى فكرة مدنية ، أن تعتبر هذه القاعدة دليلا على أن الفقه الإسلامى اضطر إلى أن يخرج بهذا التصرف الدستورى عن القواعد المدنية للعقود ، ويكون ذلك أساسا لنظرية العقود الدستورية فى الفقه الإسلامى ، لأننا الآن فى مجال ينظمه القانون العام والدستور لا القانون الخاص .

حدود ولايته العامة ، وهذا هو المذهب السائد في الفقه وهو مذهب الشافعية ومعناه أن الاستخلاف يعطى للمستخلف الحق في الخلافة بدون حاجة إلى موافقة الناخبين ، بمجرد انتهاء خلافة من عينه .

٩٠ - أما المذهب الذى نرجحه والذى سبق أن أشرنا إليه ، فمقتضاه أن الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص ولا يحرم الناخبين من حريتهم في اقراره أو رفضه ^(١) ، أى أن الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره ولكنه لا يصبح لازما ، ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة ، هذا الرأى أقوم منطقاً من السابق وأكثر اتفاقاً مع السوابق التاريخية التى ذكرناها ^(٢) ، كما أنه يفسر لنا كيف تلتزم الأمة بهذا العقد وتصبح طرفاً فيه بإقرارها للعقد ، إذ أنها بإقرارها للعقد تصبح طرفاً فيه وليست من الغير ، ومع ذلك فإن هذا المذهب ليس هو الراجح لدى الفقهاء .

٩١ - والمذهب السائد لدى الفقهاء ، والذى مؤداه أن الخليفة يملك الاستخلاف بمقتضى ولايته دون حاجة إلى موافقة الناخبين يقودهم إلى تفصيلات

(١) وهذا يختلف في نظرنا عن المذهب الذى يعتبر الاستخلاف عقداً بين الأمة واختار للخلافة والذى اشرنا إليه فيما سبق .

(٢) رأينا فيما سبق أن الخلفاء الراشدين كانوا يشترطون موافقة الرأى العام ممثلاً في أهل الحل والعقد ، تمام الصحين .

ومن الجائز ان يستخلف الخليفة أكثر من واحد دون تفضيل لأحد منهم على الآخرين فإذا عين شخصين مثلاً فإنهما وحدهما يكونان مرشحين للخلافة ، وللناخبين وحدهم أن يختاروا أحدهما ولكن ذلك لا يكون إلا بعد وفاة المتصرف ، ومع ذلك فإنه يجوز له أن يسمح بذلك أثناء ولايته - كما أن الناخبين أنفسهم ان خافوا انتشار الأمر بعد موته استأذنوه واختاروا ان أذن لهم ، وهذا المختار متى باشر ولايته يحفظ بحقه في استخلاف من يراه دون أن يلزم باستخلاف الشخص الآخر الذى كان مستخلفاً معه .

تعلق : (هذه الهوامش ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ الواردة في ص ١١٢ ، ١١٣ من الأصل الفرنسى كلها تحيل إلى الأحكام السلطانية بشأن الاستخلاف ص ١٠) ونحن لا نرى داعياً ليراد تفصيلات كثيرة بشأنه لأن موضوع الاستخلاف كله في نظرنا كان يتخذ البعض وسيلة لتبرير ما جرى عليه العمل في عهود الخلافة الناقصة - أو خلافة السلاطين - وقد أسىء استعماله لتحويل الخلافة إلى ملك وراثى ونكفى بالإحالة لهذا الكتاب .

عن الحكم في حالة تعدد الاشخاص المستخلفين (٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ م .

٩٢ - وقد يعين الخليفة أكثر من واحد يخلفونه على التوالي ، وحينذاك يرى الماوردى أن يكون هذا الترتيب نافذا ملزما للمناخبين (١) وللمتصرف نفسه .

٩٣ - ولكن الشافعية يرون أنه لا يكون ملزما للمستخلف الأول متى أصبح خليفة (رغم أن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى عكس ذلك وهو الرأى المنطقي في نظرنا) (٢) .

٩٤ - وعلى العكس من ذلك فإن الخليفة المتصرف لا يستطيع بعد أن استخلف شخصا أن يعين شخصا آخر ليكون خلفا لهذا الخلف (في حالة وفاته بعد توليته الخلافة) (٣) .

٩٥ - انتهينا من دراسة طريقتي تولي الخلافة : الانتخاب والاستخلاف وهما

(١) الأحكام السلطانية ص ١٠ - ١٢ وعلل ذلك الماوردى بقوله « فإن قيل هي عقد ولاية على صفة وشرط - والولايات لا يقف عقدهما على الشروط والصفات - قيل هذا من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة ، فقد عمل بذلك في الدولتين من لم ينكر عليه أحد من علماء العصر ، هذا سليمان ابن عبد الملك عهد إلى عمر بن عبد العزيز ثم من بعده إلى يزيد بن عبد الملك .. وقد رتبها الرشيد في ثلاثة من بنيه الأمين ثم المأمون ثم المؤمن . وفي هذه الحالة تنقل الخلافة إلى كل منهم بحسب الترتيب الذي عينه له وبالنسبة للخليفة المتصرف نفسه فليس له أن يعدل فيه ، فإذا مات الأول من المرشحين في حياة المتصرف فإن من يليه يصبح المرشح الأول للخلافة وهكذا .

(٢) الأحكام السلطانية ص ١١ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ١٣ ، وقد رأينا أن الشافعية يقولون أن المستخلف له الحق دائما في تعيين من يخلفه دون تقيد بمن اختاره سلفه في حالة تعيين أكثر من واحد . ومعنى هذا أنه في حالة استخلاف أكثر من واحد للخلافة على التوالي فإن استخلاف الأول وحده يصح أما استخلاف الثاني فباطل ولا قيمة له سواء اختار الأول من يخلفه أو لا .

ونحن نرى أنه يجب اعتبار أن الانتخاب هو الطريقة الأصلية لاختيار الخليفة أما الاستخلاف فطريقة استثنائية يقتصر أثرها على المستخلف الأول . أما تعيين من يليه فباطل ويجب في هذه الحالة إجراء انتخاب طبقا للقاعدة الأصلية .

وحدما الجائزتان لدى أهل السنة ، ويرى بعض الفقهاء أن هناك طرقاً أخرى ، ولكن الأخذ بها يخرجنا من نطاق الخلافة الصحيحة أو على الأقل من نطاق مذهب السنة (٣٣) .

(١) منها بعض مذاهب الشيعة التي أشرنا إليها ، والتي ترى أن تولية الخلافة لا تكون إلا بنص أى حديث نبوي أو وصية إمام سابق .

وفضلاً عن ذلك فهناك طريقتان للاستيلاء على الخلافة في ظروف معينة . وهما التغلب أو الاعلان . والقوة أو التغلب طريقة للاستيلاء على الخلافة يتكلم عنها بعض الفقهاء وتعرض لها في الباب الخاص بنظام الخلافة غير الصحيحة .

أما الاعلان أو الثورة . فهي طريقة يعترف بها الزيدية ومقتضاها ان شخصاً يرى نفسه أهلاً لتولي الخلافة التي اغتصبها أحد الطغاة الذين لا تتوفر لهم شروط الأهلية لها فيعلن نفسه خليفة ويدعو الناس لمبايعته (المواقف ج ٨ ص ٣٥٢) وهم يريدون أن يصلوا إلى نتيجة معينة ، هي أن يسارع المسلمون إلى نصرة هذا الناصر نصرة إيجابية .

أما أهل السنة فلا يوجبون على المسلم مساعدة الخليفة القائم لأن خلافه غير صحيحة لكنهم لا يلزمونه بنصرة الناصر إلا إذا كانت خلافه مبنية على سبب صحيح أى بالانتخاب أو الاستخلاف الصحيح .

تعليق : ليس معنى ذلك أنهم لا يجوز لهم مناصرة الناصر - كل ما هنالك أن ذلك غير واجب في نظر بعض الفقهاء وتفصيل الأمر : أن بعض الفقهاء يجيز - وبعضهم يوجب - مناصرة الناصر على الخليفة ولو كان متولياً بسبب صحيح ، إذا جار في حكمه ورفض الانصياع للحق بعد أمره به ، ويراجع كتب «الخليفة : توليته وعزله» للدكتور صلاح دبور - رسالة دكتوراه ، الاسكندرية ١٩٧٢ .

ويظهر لنا أن آثار الاستخلاف التي نقلها السهرري عن كتب الفقه - إنما استمدت في أغلب الأحيان من السوابق التي جرى عليها العمل في عهد الأمويين والعباسيين أو تأثرت بها . دون إشارة إلى أن تلك السوابق كانت اساءة لاستعمال مبدأ الاستخلاف بتحويله إلى وسيلة لاحتكار السلطة والولاية في أسرة معينة - وتحويل الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض مبنى على القهر والعنف والاستبداد .

لقد نبه السهرري في بداية هذا الفصل إلى ضرورة التفرقة بين الاستخلاف الذي صدر في عهد الخلفاء الراشدين وقصد به تركية من توفرت لديه الأهلية الكاملة للترشيح - ولذلك اعتبره كثير من الفقهاء مجرد ترشيح لا يقصد به حرمان الأمة أو من يمثلونها من أهل الحل والعقد من ممارسة حريتهم الكاملة في اختيار من يوب عنها في ولاية الأمر بطريق البيعة الحرة بعد انتهاء ولاية من صدر عنه هذا الترشيح في صورة استخلاف . كما أنه إنما يصدر ممن تولى الخلافة بالبيعة الحرة - ولذلك يمكن ان يتخذ هذا الإجراء دون إخلال بحرية البيعة والشورى واحترام سلطان الأمة .

فهرس

الموضوع	الصفحة
إهداء المؤلف	٩
تقديم	١١
تقديم الكتاب للدكتور توفيق الشاوى	١٥
مقدمة المؤلف	٢٩
مدخل النظرية العام	٣٧
المبحث الأول	
مبادئ أساسية	٣٩
المبحث الثانى	
تعريف الخلافة (الحكومة الإسلامية وخصائصها ووجوبها)	٦٣
الشروط الظاهرة التى يجب توافرها فى المرشح للرئاسة	٩٤
الفصل الثانى	
إجراءات الإنتخاب	١٠٦
الباب الثانى	
الاستخلاف أو اختيار الخليفة الشرعى السابق	١١٩
الفصل الأول (شروط الاستخلاف)	١٢٣
الفصل الثانى	
آثار الاستخلاف	١٢٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب



ومازال نهر العطاء يتدفق، تتفجر منه ينابيع المعرفة والحكمة من خلال
إبداعات رواد النهضة الفكرية المصرية وتواصلهم جيلاً بعد جيل. ومازلنا
نتشبت بنور المعرفة حقاً لكل إنسان ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن
ومكتبة في كل بيت.

شبّت التجربة المصرية «القراءة للجميع» عن الطوق ودخلت «مكتبة
الأسرة» عامها الخامس يشع نورها ليضيء النفوس ويثرى الوجدان بكتاب
في متناول الجميع ويشهد العالم للتجربة المصرية بالتألق والجدية
وتعتمدها هيئة اليونسكو تجربة رائدة تحتذى في كل العالم الثالث،
ومازلت أحلم بالمزيد من لآلئ الإبداع الفكري والأدبي والعلمي تترسخ في
وجدان أهلى وعشيرتى أبناء وطنى مصر المحروسة، مصر الفن، مصر
التاريخ، مصر العلم والفكر والحضارة.

سوزان

Bibliotheca Alexandrina



0454768



مائة وخمسون قرشاً

١٩٩٨

مكتبة الأسرة
مهرجان القراءة للجميع

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب